LES FONCTIONS MENTALES
DANS LES SOCIÉTÉS INFÉRIEURES

DU MÊME AUTEUR

L'Idée de responsabilité, 1 vol. in-8° (Paris, Hachette, 1885).

L'Allemagne depuis Leibniz, Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne, 2e édit., 1 vol. in-12 (Paris, Hachette).

La Philosophie de Jacobi, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1894).

History of modern philosophy in France, 1 vol. in-8°, 2e édit. (Chicago, The Open Court Publishing Company, Londres, Kegan Paul, Trench. Trübner and Co).

Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec Les réponses de COMTE et une introduction par LÉVY-BRUHL, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1899).

La Philosophie d'Auguste Comte, 6e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1921).

La Morale et la Science des Mœurs, 9e édit., revue et augmentée d'une préface nouvelle, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1927).

Jean Jaurès. Esquisse biographique, suivie de lettres inédites, 6e édit., (Paris, Rieder, 1924).

La Conflagration européenne. Les causes économiques et politiques, 1 brochure in-8° (Paris, Félix Alcan, 1915).

La Mentalité primitive, 4e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1925).

L'Âme primitive, 2e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1927).

Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive, 2e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1931).

La Mythologie primitive, 2e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1935).

L'Expérience mystique et les symboles chez les Primitifs, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1938).

Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl, préface de M. Leenhardt, 1 vol. in-16 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, P. U. F., 1949).

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

LES FONCTIONS MENTALES
DANS
LES SOCIÉTÉS INFÉRIEURES

PAR

Lucien LÉVY-BRUHL
Membre de l'Institut

NEUVIÈME ÉDITION



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS

1951

DÉPOT LÉGAL
1re édition 1910
9e — .. .. .. 1er trimestre 1951

INTRODUCTION

I

Les représentations appelées collectives, à ne les définir qu'en gros et sans approfondir, peuvent se reconnaître aux signes suivants : elles sont communes aux membres d'un groupe social donné ; elles s'y transmettent de génération en génération ; elles s'y imposent aux individus et elles éveillent chez eux, selon les cas, des sentiments de respect, de crainte, d'adoration, etc., pour leurs objets. Elles ne dépendent pas de l'individu pour exister. Non qu'elles impliquent un sujet collectif distinct des individus qui composent le groupe social, mais parce qu'elles se présentent avec des caractères dont on ne peut rendre raison par la seule considération des individus comme tels. C'est ainsi qu'une langue, bien qu'elle n'existe, à proprement parler, que dans l'esprit des individus qui la parlent, n'en est pas moins une réalité sociale indubitable, fondée sur un ensemble de représentations collectives. Car elle s'impose à chacun de ces individus, elle lui préexiste et elle lui survit.

De là sort aussitôt une conséquence fort importante sur laquelle les sociologues ont insisté avec raison, et qui avait échappé aux anthropologistes. Pour comprendre le mécanisme des institutions (surtout dans les sociétés inférieures), il faut d'abord se défaire du préjugé qui consiste à croire que les représentations collectives en général, et celles des sociétés inférieures en particulier, obéissent aux lois de la psychologie fondée sur l'analyse du sujet individuel. Les représentations collectives ont leurs lois propres, qui ne

peuvent se découvrir — surtout s'il s'agit de primitifs[1] — par l'étude de l'individu « blanc, adulte et civilisé ». Au contraire, c'est sans doute l'étude des représentations collectives et de leurs liaisons dans les sociétés inférieures qui pourra jeter quelque lumière sur la genèse de nos catégories et de nos principes logiques. Déjà M. Durkheim et ses collaborateurs ont donné quelques exemples de ce que l'on peut obtenir en suivant cette voie. Sans doute conduira-t-elle à une théorie de la connaissance positive et nouvelle, fondée sur la méthode comparative.

Cette grande tâche ne saurait être accomplie que par une série d'efforts successifs. Peut-être sera-ce en faciliter l'abord, que de déterminer les lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives dans les sociétés inférieures. Chercher précisément quels sont les principes directeurs de la mentalité primitive, et comment ces principes font sentir leur présence dans les institutions et dans les pratiques, c'est là le problème préliminaire qui fera l'objet du présent ouvrage. Sans les travaux de ceux qui m'ont précédé — anthropologistes et ethnographes des différents pays — et particulièrement sans les indications que m'ont fournies les œuvres de l'école sociologique française dont je viens de faire mention, je n'aurais pu espérer résoudre cette question, ni même la poser en termes utiles. L'analyse que cette école a faite de nombreuses représentations collectives, et des plus importantes, telles que celles de sacré, de *mana*, de totem, de magique et de religieux, etc., a seule rendu possible l'essai d'une étude d'ensemble et systématique de ces représentations chez les primitifs. J'ai pu, en me fondant sur ces travaux, montrer que le mécanisme mental des « primitifs » ne coïncide pas avec celui dont la description nous est familière chez l'homme de notre société : j'ai cru même

1. Par ce terme, impropre, mais d'un usage presque indispensable, nous entendons simplement désigner les membres des sociétés les plus simples que nous connaissions.

pouvoir déterminer en quoi consiste cette différence, et établir les lois les plus générales qui sont propres à la mentalité des primitifs.

J'ai trouvé aussi un utile secours chez les psychologues, assez nombreux aujourd'hui, qui, à la suite de M. Ribot, s'appliquent à montrer l'importance des éléments émotionnels et moteurs dans la vie mentale en général et jusque dans la vie intellectuelle proprement dite. La *Logique des sentiments* de M. Ribot, la *Psychologie des emotionalen Denkens* du Pr Heinrich Maier, pour ne citer que ces deux ouvrages, font éclater les cadres trop étroits où la psychologie traditionnelle, sous l'influence de la logique formelle, prétendait enfermer la vie de la pensée. Le mécanisme mental est infiniment plus souple, plus complexe, plus subtil, et il intéresse beaucoup plus d'éléments de la vie psychique que ne le croyait un intellectualisme trop « simpliste ». J'ai donc tiré grand profit des remarques psychologiques de M. Ribot. Néanmoins, les recherches que j'ai entreprises diffèrent profondément des siennes. Son analyse porte surtout sur des sujets intéressants au point de vue émotionnel, passionnel, ou même pathologique, pris dans notre société, et il n'étudie guère chez eux de phénomènes collectifs. Je me propose, au contraire, la détermination des lois les plus générales des représentations collectives (y compris leurs éléments affectifs et moteurs), dans les sociétés les plus basses qui nous soient connues.

II

Que les fonctions mentales supérieures doivent être étudiées par la méthode comparative, c'est-à-dire sociologique, ce n'est pas là une idée nouvelle. Auguste Comte l'avait déjà nettement énoncée, dans le *Cours de philosophie positive.* Il partageait l'étude de ces fonctions entre la biologie et la sociologie. Sa célèbre formule « il ne faut pas définir

l'humanité par l'homme, mais, au contraire, l'homme par l'humanité », veut faire entendre que les plus hautes fonctions mentales restent inintelligibles, tant que l'on étudie seulement l'individu. Pour les comprendre, il faut considérer le développement de l'espèce. Dans la vie mentale de l'homme, tout ce qui n'équivaut pas à une simple réaction de l'organisme aux excitations qu'il reçoit est nécessairement de nature sociale.

L'idée était féconde. Mais elle n'a pas porté ses fruits tout de suite, ni chez Comte lui-même, ni chez ses successeurs plus ou moins directs. Chez Comte, elle a trouvé pour ainsi dire la route barrée par une sociologie qu'il avait cru pouvoir construire de toutes pièces, et qui était en réalité, une philosophie de l'histoire. Il pense avoir démontré que la loi des trois états exprime exactement l'évolution intellectuelle de l'humanité considérée comme un tout, et aussi celle d'une société particulière, quelle qu'elle soit : il n'a donc pas besoin, pour fonder la science des fonctions mentales supérieures, de commencer par une étude comparative de ces fonctions dans les différents types de sociétés humaines. De même que, pour établir son « tableau cérébral », il ne se règle pas sur l'anatomie, certain qu'il est, *a priori*, que les travaux des anatomistes viendront confirmer sa classification et sa localisation des facultés ; — de même, pour constituer sa théorie des fonctions mentales supérieures dans ses traits essentiels, la loi des trois états lui suffit, puisque les lois plus particulières ne peuvent manquer de venir se ranger sous celle-là. Pareillement, il a construit sa doctrine d'après le développement de la civilisation méditerranéenne ; mais il ne doute pas, *a priori*, que les lois ainsi découvertes ne soient valables pour toutes les sociétés humaines. Comte est donc bien, en un sens, l'initiateur d'une science positive des fonctions mentales, et, pour une grande part, le mérite de l'avoir conçue et d'avoir montré que c'est une science sociologique doit lui être reconnu. Mais il n'a pas entrepris

les recherches de faits que cette science exige. Il ne les a pas même amorcées, et, au moment où il écrivit sa *Politique positive*, il les eût sans doute condamnées comme « oiseuses ».

Cependant, cette étude patiente et minutieuse des phénomènes mentaux dans les différents types de sociétés humaines, dont Comte n'avait pas aperçu la nécessité, d'autres l'avaient commencée, et ils l'ont poursuivie avec persévérance, en savants, non en philosophes, et dans le simple dessein de connaître et de classer les faits. Je veux parler des anthropologistes et des ethnographes, et en particulier de l'école anthropologique anglaise. L'œuvre capitale de son chef, M. E. B. Tylor, la *Civilisation primitive*, parue en 1871, et qui marque une date dans l'histoire de la science anthropologique, a montré la route à un groupe nombreux de collaborateurs zélés et disciplinés, dont les ouvrages ne sont pas indignes de leur modèle. Par leurs soins, une masse considérable de documents a été accumulée, touchant les institutions, les mœurs, les langues des sociétés dites sauvages ou primitives, et du même coup touchant les représentations collectives qui y dominent. En Allemagne, en France, des travaux du même genre se poursuivaient. Aux États-Unis, le Bureau d'Ethnologie de l'Institut Smithsonien faisait paraître d'excellentes monographies sur des tribus indiennes de l'Amérique du Nord.

Or, plus la collection des documents s'enrichissait, plus une certaine uniformité des faits devenait frappante. Au fur et à mesure que des sociétés de type inférieur étaient découvertes, ou mieux étudiées, sur les points du globe les plus éloignés, et parfois aux antipodes les unes des autres, des analogies extraordinaires entre quelques-unes d'entre elles, souvent même des ressemblances exactes jusque dans le dernier détail se révélaient : mêmes institutions, mêmes cérémonies religieuses ou magiques, mêmes croyances et mêmes pratiques relatives à la naissance et à

la mort, mêmes mythes, etc. La méthode comparative s'imposait pour ainsi dire d'elle-même. M. Tylor, dans la *Civilisation primitive*, un fait en usage constant, et très heureux ; de même M. Frazer, dans le *Rameau d'Or*, de même encore les autres représentants de l'école, tels que MM. Hartland et Andrew Lang.

Ce faisant, ils ont été les préparateurs, les précurseurs indispensables de la science positive des fonctions mentales supérieures. Mais, pas plus que Comte, bien que pour d'autres raisons, ils ne l'ont instituée. Comment l'emploi de la méthode comparative ne les y a-t-il pas conduits ? Serait-ce faute de s'être posé des problèmes généraux, et une fois les sociétés primitives comparées entre elles, de les avoir comparées avec la nôtre ? Non ; au contraire, l'école anthropologique anglaise, à l'exemple de son chef, se préoccupe toujours de montrer le rapport de la mentalité « sauvage » avec la mentalité « civilisée » et de l'*expliquer*. Mais c'est précisément cette *explication* qui les a empêchés d'aller plus avant. Ils l'avaient toute prête. Ils ne l'ont pas cherchée dans les faits eux-mêmes ; ils la leur ont imposée. En constatant dans les sociétés inférieures des institutions et des croyances si différentes des nôtres, ils ne se sont pas demandé si, pour en rendre compte, il n'y aurait pas lieu d'examiner plusieurs hypothèses. Ils ont pris pour accordé que les faits ne pouvaient s'expliquer que *d'une seule manière*. Les représentations collectives des sociétés considérées proviennent-elles de fonctions mentales supérieures identiques aux nôtres, ou doivent-elles être rapportées à une mentalité qui diffère de la nôtre, dans une mesure à déterminer ? Cette alternative ne s'est pas présentée à leur esprit.

III

Sans entrer dans une discussion critique de la méthode employée et des résultats obtenus par ces savants[1] — discussion à laquelle je ne pourrais donner l'ampleur qui conviendrait — je voudrais seulement montrer, en quelques mots, les conséquences qu'a entraînées, pour leur doctrine, leur croyance à l'identité d'un « esprit humain » parfaitement semblable à lui-même au point de vue logique, dans tous les temps et dans tous les lieux. Cette identité est admise par l'école comme un postulat, ou, pour mieux dire, comme un axiome. Elle n'a pas besoin d'être démontrée, ni même d'être formellement énoncée : c'est un principe toujours sous-entendu, et trop évident pour qu'on se soit jamais arrêté à le considérer. Par suite, les représentations collectives des primitifs, si étranges souvent pour nous, les liaisons non moins étranges que l'on constate entre elles, ne soulèvent pas de problèmes dont la solution puisse enrichir ou modifier la conception que nous avons de l' « esprit humain ». Nous savons d'avance que cet esprit n'est pas autre chez eux que chez nous. Tout ce qui reste à chercher, c'est comment des fonctions mentales identiques aux nôtres ont pu produire ces représentations et ces liaisons. Ici apparaît l'hypothèse générale chère à l'école anthropologique anglaise : l'animisme.

Le *Rameau d'Or* de M. Frazer, par exemple, fait bien voir de quelle façon l'animisme rend compte de beaucoup de croyances et de pratiques qui sont répandues un peu partout dans les sociétés inférieures, et dont de nombreuses traces survivent dans notre propre société. On remarquera que l'hypothèse se décompose en deux temps. En premier lieu, le primitif, surpris et ému par les apparitions qui se présentent dans ses rêves — où il revoit les morts et

1. Voir, sur ce point, dans la *Revue Philosophique* de janvier et février 1909, les deux articles de M. Durkheim intitulés : Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse.

les absents, cause avec eux, se bat avec eux, les entend et les touche — croit à la réalité objective de ces représentations. Pour lui, par conséquent, sa propre existence est double, comme celle des morts ou des absents qui lui apparaissent. Il admet à la fois son existence actuelle, en tant qu'individu vivant et conscient, et son existence comme âme séparable, pouvant devenir extérieure et se manifester à l'état de « fantôme ». Il y aurait là une croyance universelle chez les primitifs, parce que tous subiraient une illusion psychologique inévitable, origine de cette croyance. En second lieu, désirant s'expliquer les phénomènes naturels qui frappent leurs sens, c'est-à-dire leur assigner une cause, ils généralisent aussitôt l'explication qu'ils se sont donnée de leurs rêves et de leurs hallucinations. Dans tous les êtres, derrière tous les phénomènes naturels, ils voient des « âmes », des « esprits », des « volontés » semblables à celles qu'ils croient avoir constatées chez eux-mêmes, chez leurs compagnons, chez les animaux. Opération logique naïve, mais non moins spontanée, ni moins inévitable, pour l'esprit du « primitif » que l'illusion psychologique qui la précède, et sur laquelle elle se fonde.

Ainsi se forme chez lui, sans aucun effort de réflexion, par le seul jeu du mécanisme mental identique chez tous, une « philosophie » enfantine sans doute et grossière, mais parfaitement conséquente avec elle-même. Elle ne se pose point de question qu'elle ne résolve aussitôt à son entier contentement. Si, par impossible, toute l'expérience que les générations se sont transmise au cours des siècles s'effaçait tout à coup, si nous nous trouvions en présence de la nature comme de vrais « primitifs », nous construirions infailliblement une « philosophie naturelle », primitive elle aussi, et cette philosophie serait un animisme universel, irréprochable au point de vue logique, étant donné le peu de données positives dont nous disposerions.

L'hypothèse animiste est donc bien, en ce sens, une

conséquence immédiate de l'axiome qui domine les travaux de l'école anthropologique anglaise, et qui, selon nous, l'a empêchée d'accéder à la science positive des fonctions mentales supérieures, où la méthode comparative semblait devoir l'acheminer. Car, tandis qu'elle explique, par cette hypothèse, la ressemblance des institutions, des croyances et des pratiques dans les sociétés inférieures les plus diverses, elle ne se préoccupe pas de démontrer que les fonctions mentales supérieures sont identiques dans ces sociétés et dans la nôtre. L'axiome lui tient lieu de démonstration. Que dans les sociétés humaines il se soit produit des mythes, des représentations collectives comme celles qui sont à la base du totémisme, comme la croyance aux esprits, à l'âme extérieure, à la magie sympathique, etc., cela découle nécessairement de la structure de l' « esprit humain ». Les lois de l'association des idées, l'usage naturel et irrésistible du principe de causalité devaient engendrer, avec l'animisme, ces représentations collectives et leurs liaisons. Il n'y a là que le jeu spontané d'un mécanisme logique et psychologique invariable. Rien ne s'explique mieux, pourvu que l'on admette, comme le fait implicitement l'école anthropologique anglaise, que ce mécanisme ne diffère pas dans les sociétés inférieures de ce qu'il est chez nous.

Faut-il l'admettre ? C'est ce que j'aurai à examiner. Mais, dès à présent, il est manifeste que, si cet axiome était mis en doute, l'animisme, qui se fonde sur lui, serait du même coup atteint de suspicion, et ne saurait en aucun cas lui servir de preuve. On ne pourrait, sans cercle vicieux, expliquer la production spontanée de l'animisme chez les primitifs par une certaine structure mentale, et affirmer l'existence chez eux de cette structure mentale en s'appuyant sur cette même production spontanée de l'animisme. L'axiome et sa conséquence ne peuvent pas se prêter mutuellement leur évidence.

IV

Reste, il est vrai, que l'hypothèse animiste soit vérifiée par les faits, et que par elle s'expliquent suffisamment les institutions et les croyances des sociétés inférieures. C'est à quoi M. Tylor, M. Frazer, M. Andrew Lang et tant d'autres représentants de l'école ont employé autant de savoir que de talent. Il est difficile d'imaginer, pour qui ne les a pas lus, l'extraordinaire abondance de documents qu'ils apportent à l'appui de leur thèse. Toutefois, dans cette copieuse démonstration, il faut distinguer deux points. Le premier, que l'on peut considérer comme établi, est la présence des mêmes institutions, croyances, pratiques, dans un grand nombre de sociétés très éloignées les unes des autres, mais de type analogue. D'où l'on conclut légitimement à la présence d'un même mécanisme mental, produisant les mêmes représentations : il est trop clair que des ressemblances de ce genre, si fréquentes et si précises, ne sauraient être fortuites. Mais l'accumulation des faits, qui est décisive sur ce premier point, n'a pas la même valeur quand il s'agit de prouver que ces représentations ont leur origine commune dans la croyance à l'animisme, dans cette « philosophie naturelle » spontanée qui serait comme la première réaction de l'esprit humain aux sollicitations de l'expérience.

Sans doute, l'explication ainsi obtenue de chaque croyance ou de chaque pratique est généralement plausible, et l'on peut toujours imaginer le jeu du mécanisme mental qui aurait produit celle-ci chez le primitif. Mais elle n'est que plausible. Et la première règle d'une méthode prudente n'est-elle pas de ne jamais prendre pour démontré ce qui n'est que vraisemblable ? Tant d'expériences ont averti les savants que le vraisemblable est rarement le vrai ! La réserve est égale, sur ce point, chez les linguistes et chez les physiciens, dans les sciences dites morales comme dans les sciences naturelles. Le sociologue a-t-il

moins de raisons d'être défiant ? Le langage même des anthropologistes, la forme de leurs démonstrations laissent bien voir qu'elles ne vont pas au delà de la vraisemblance, et le nombre des faits rapportés n'ajoute rien à la force probante du raisonnement.

L'usage est à peu près universel, dans les sociétés inférieures, de détruire les armes d'un mort, ses vêtements, les objets dont il se servait, sa maison même, parfois d'immoler ses esclaves et ses femmes. Comment en rendre compte ? « Cette coutume, dit M. Frazer[1], *peut*[2] être née de l'idée que les morts en voulaient aux vivants qui les dépossédaient. L'idée que les âmes des objets ainsi détruits vont rejoindre les morts au pays des âmes est moins simple, et *probablement*[2] plus récente. » Sans doute, cette coutume *peut* être née ainsi ; mais elle peut aussi être née autrement. L'hypothèse de M. Frazer ne s'impose pas à l'exclusion de toute autre, et sa phrase même l'avoue. Quant au principe général sur lequel M. Frazer s'appuie, et qu'il formule expressément un peu plus loin : « Dans l'évolution de la pensée, comme dans celle de la matière, le plus simple est le premier dans le temps », il provient, à n'en pas douter, du système de H. Spencer, mais il n'en est pas plus certain pour cela. Je doute qu'on puisse le démontrer en ce qui concerne la matière. En ce qui touche « la pensée », ce que nous connaissons des faits tendrait plutôt à le contredire. M. Frazer semble confondre ici « simple » avec « indifférencié ». Mais nous verrons que des langues, parlées dans les sociétés les moins avancées que nous connaissions (Australiens, Abipones, habitants des îles Andaman, Fuégiens, etc.), présentent une extrême complexité. Elles sont beaucoup moins « simples » quoique beaucoup plus « primitives » que l'anglais.

1. Certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain* (que je désignerai désormais par : *J. A. I.*), XV, p. 75, n. 1, 1885.
2. Les italiques sont de moi.

Autre exemple, tiré du même article de M. Frazer[1]. C'est une coutume très répandue, dans les régions les plus diverses, et de tout temps, que de mettre dans la bouche d'un mort, soit du grain, soit une pièce de monnaie ou d'or. M. Frazer cite un nombre considérable de documents qui l'attestent. Puis il l'explique ainsi : « La coutume originelle *peut* avoir été de placer de la nourriture dans la bouche du mort ; plus tard, on y aurait substitué un objet précieux (monnaie ou autre), pour permettre au mort d'acheter lui-même sa nourriture. » L'explication est vraisemblable. Mais, dans un cas où nous pouvons la contrôler, elle est fausse. Cette coutume, en effet, existe en Chine de temps immémorial, et M. De Groot nous en donne, d'après d'anciens textes chinois, la véritable raison. L'or et le jade sont des substances qui durent indéfiniment. « Ce sont des symboles de la sphère céleste, qui est immuable et indestructible, impérissable, et qui ne se corrompt point. Par suite, l'or et le jade (les perles aussi) munissent de vitalité les personnes qui les avalent. En d'autres termes, ils augmentent l'intensité de leurs âmes (*shen*) qui sont, comme le ciel, composées de la substance Yang : ils défendent les morts contre la corruption, et favorisent leur retour à la vie[2]. » Il faut même aller plus loin. « Les taoïstes et les auteurs médicaux affirment que quiconque avale de l'or, du jade ou des perles, non seulement prolonge sa vie, mais assure aussi l'existence de son corps après la mort, en le sauvant de la putréfaction. La seule existence de cette doctrine implique que, dans l'esprit de ses auteurs, les *sien* qui acquièrent l'immortalité en avalant de telles substances continuent à user de leur corps après la mort, et sont transportés dans la région des immortels, même corporellement. Ceci jette une lumière nouvelle sur la coutume, commune aux anciens et aux modernes, de pré-

1. *Ibid.* p. 77-79 (note).
2. J. J. M. De Groot, *The religious system of China*, I, p. 271.

server les morts de la corruption en plaçant les trois substances précieuses dans leur bouche ou dans un autre orifice : c'était une tentative pour en faire des *sien*[1]. » On donne d'ailleurs aux morts de quoi faire leurs achats dans l'autre monde ; mais on ne le leur met pas dans la bouche. Il s'agit donc bien d'une croyance analogue à celle qui fait rechercher, en Chine, les bois les plus durs, ou plutôt, ceux des arbres toujours verts, pour les cercueils : ces arbres contiennent plus de principe vital, et le communiquent au corps qui est dans le cercueil[2]. Ce sont là des cas, comme il s'en rencontre tant, de participation par contact.

Ces deux exemples suffiront sans doute : on pourrait en citer beaucoup d'autres analogues. Les « explications » de l'école anthropologique anglaise, n'étant jamais que vraisemblables, restent toujours affectées d'un coefficient de doute, variable selon les cas. Elles prennent pour accordé que les voies qui nous paraissent, à nous, conduire naturellement à certaines croyances et à certaines pratiques, sont précisément celles par où ont passé les membres des sociétés où se manifestent ces croyances et ces pratiques. Rien de plus hasardeux que ce postulat, qui ne se vérifierait peut-être pas cinq fois sur cent.

En second lieu, les faits qu'il s'agit d'expliquer : institutions, croyances, pratiques, sont des faits sociaux par excellence. Les représentations et les liaisons de représentations que ces faits impliquent, ne doivent-elles pas présenter le même caractère ? Ne sont-elles pas nécessairement des « représentations collectives » ? Mais alors l'hypothèse animiste devient suspecte, et, avec elle, le postulat qui la fondait. Car hypothèse et postulat ne font intervenir que le mécanisme mental d'un *esprit humain individuel*. Les représentations collectives sont des faits sociaux, comme les institutions dont elles rendent compte : et s'il

1. *Ibid.*, II, p. 331-2.
2. *Ibid.*, I, p. 295.

est un point que la sociologie contemporaine ait bien établi, c'est que les faits sociaux ont leurs lois propres, lois que l'analyse de l'individu en tant qu'individu ne saurait jamais faire connaître. Par conséquent, prétendre « expliquer » des représentations collectives par le seul mécanisme des opérations mentales observées chez l'individu (association des idées, usage naïf du principe de causalité, etc.), c'est une tentative condamnée d'avance. Des données essentielles du problème étant négligées, l'échec est certain. Aussi bien, peut-on faire usage, dans la science, de l'idée d'un esprit humain individuel, supposé vierge de toute expérience ? Vaut-il la peine de rechercher comment cet esprit se représenterait les phénomènes naturels qui se passent en lui, et autour de lui ? En fait, nous n'avons aucun moyen de savoir ce que serait un tel esprit. Au plus loin que nous puissions remonter, si primitives que soient les sociétés observées, nous ne rencontrons jamais que des esprits socialisés, si l'on peut dire, occupés déjà par une multitude de représentations collectives, qui leur sont transmises par la tradition et dont l'origine se perd dans la nuit des temps.

La conception d'un esprit humain individuel s'offrant vierge à l'expérience est donc aussi chimérique que celle de l'homme avant la société. Elle ne répond à rien de saisissable ni de vérifiable pour nous, et les hypothèses qui l'impliquent ne sauraient être qu'arbitraires. Si, au contraire, nous partons des représentations collectives, comme de ce qui est donné, comme de la réalité sur laquelle doit porter l'analyse scientifique, sans doute nous n'aurons pas « d'explications » vraisemblables et séduisantes à opposer à celle de l'école anthropologique anglaise. Tout sera beaucoup moins simple. Nous nous trouverons en présence de problèmes complexes, et le plus souvent nous manquerons de données suffisantes pour les résoudre ; le plus souvent aussi les solutions que nous proposerons seront hypothétiques. Mais du moins peut-on espérer que de

l'étude positive des représentations collectives on parviendra peu à peu à tirer la connaissance des lois qui les régissent, et à obtenir ainsi une interprétation plus exacte de la mentalité des sociétés inférieures, et même de la nôtre.

Un exemple fera peut-être ressortir l'opposition entre le point de vue de l'école anthropologique anglaise et celui où nous voudrions qu'on se mît. M. Tylor écrit : « Conformément à cette philosophie enfantine primitive qui voit dans la vie humaine le principe qui permet immédiatement de comprendre la nature entière, la théorie sauvage de l'univers en rapporte les phénomènes en général à l'action volontaire d'esprits personnels répandus partout. Ce n'est pas une imagination agissant de son propre mouvement, c'est l'inférence raisonnable d'après laquelle des effets sont dus à des causes, qui a conduit les hommes grossiers des premiers temps à peupler de tels fantômes leurs maisons, leur voisinage, la vaste terre et les espaces célestes. Les esprits sont simplement des causes personnifiées[1]. » Rien de plus simple, rien de plus acceptable que cette « explication » d'un grand ensemble de croyances, pourvu qu'on admette, avec M. Tylor, qu'elles sont le résultat d'une « inférence raisonnable ». Mais il est bien difficile de le lui accorder. A considérer les représentations collectives qui impliquent, dans les sociétés inférieures, la croyance à des esprits répandus partout dans la nature, et qui inspirent les pratiques relatives à ces esprits, il ne semble pas qu'elles soient le produit d'une curiosité intellectuelle en quête de causes. Les mythes, les rites funéraires, les pratiques agraires, la magie sympathique ne paraissent pas naître d'un besoin d'explication rationnelle : ils répondent à des besoins, à des sentiments collectifs autrement impérieux, puissants et profonds que celui-là dans les sociétés inférieures.

1. *Primitive culture*, 4e édit., II, p. 108-9.

Je ne dis pas que ce besoin d'explication n'y existe pas du tout. Comme tant d'autres virtualités qui se développeront plus tard si le groupe social progresse, cette curiosité sommeille, et peut-être se manifeste-t-elle déjà quelque peu dans l'activité mentale de ces sociétés. Mais il est sûrement contraire aux faits d'y voir un des principes directeurs de cette activité, et l'origine des représentations collectives relatives à la plupart des phénomènes de la nature. Si M. Tylor et ses disciples se satisfont de cette « explication », c'est qu'ils font naître ces croyances dans des esprits individuels semblables au leur. Mais, dès que l'on tient compte du caractère collectif des représentations, l'insuffisance de cette explication apparaît. Étant collectives, elles s'imposent à l'individu, c'est-à-dire qu'elles sont pour lui un objet de foi, non un produit de son raisonnement. Et comme la prépondérance des représentations collectives est d'autant plus grande, en général, que les sociétés sont moins avancées, il n'y a guère de place, dans l'esprit du « primitif », pour les questions « comment ? » ou « pourquoi ? ». L'ensemble des représentations collectives dont il est possédé, et qui provoquent en lui des sentiments d'une intensité que nous n'imaginons plus, est peu compatible avec la contemplation désintéressée des objets que suppose le désir tout intellectuel d'en connaître la cause.

Sans entrer ici dans une discussion détaillée de l'hypothèse animiste, qui trouvera sa place plus loin, il est donc permis de penser que la formule de M. Tylor « les esprits sont des causes personnifiées » ne suffira pas à rendre compte de ce que sont les esprits dans les représentations collectives des sociétés inférieures. Pour nous, qui nous attacherons d'abord à l'analyse de ces représentations, sans idée préconçue sur le mécanisme mental dont elles dépendent, peut-être sont-ce les « esprits », au contraire, qui nous aideront à comprendre ce que sont certaines « causes » ? Peut-être trouverons-nous que l'opération de la cause efficiente — *vexata quæstio* pour les philo-

sophes — est une sorte de précipité abstrait du pouvoir mystique attribué aux esprits ? Mais c'est une hypothèse que nous nous réservons d'examiner, et, en tout cas, nous nous défierons des formules catégoriques et compréhensives. L'école anthropologique anglaise, avec sa grande hypothèse de l'animisme, et ses idées préconçues, a toujours au moins une explication vraisemblable pour les faits qu'elle a rassemblés. Des faits nouveaux se révèlent-ils ? son hypothèse est assez générale et assez plastique pour lui permettre de les expliquer aussi : c'est affaire d'ingéniosité. Elle voit là une sorte de confirmation de sa doctrine. Mais cette confirmation a précisément la même valeur que les « explications » vraisemblables dont elle n'est qu'un nouvel exemplaire.

On demandera sans doute comment un savant tel que M. Tylor, dont la clairvoyance est si admirable, et la critique si pénétrante en matière de faits particuliers, a pu se montrer moins exigeant quand il s'agit d'une théorie générale, et comment ses disciples l'ont imité aussi sur ce point ? Peut-être faut-il reconnaître là l'influence de la philosophie anglaise contemporaine, et en particulier de la doctrine de l'évolution. Au moment où parut la *Civilisation primitive*, et pendant nombre d'années encore, la psychologie associationniste semblait avoir définitivement cause gagnée. L'évolutionnisme d'Herbert Spencer, alors en pleine vogue, exerçait la plus vive séduction sur une foule d'esprits. Ils y voyaient la formule de la synthèse philosophique la plus compréhensive : formule qui pouvait, en même temps, s'adapter à n'importe quelle catégorie de faits naturels, et servir ainsi de fil conducteur pour la recherche scientifique. Elle s'appliquait à l'histoire du système solaire comme à la genèse des organismes, ou à celle de la vie mentale. Il fallait donc s'attendre à ce qu'on l'étendît aux faits sociaux. Spencer n'y manqua point. Il prit, lui aussi, comme on sait, pour hypothèse

directrice dans l'explication de la mentalité des sociétés inférieures, la théorie de l'animisme fondée sur la psychologie associationniste.

On juge aujourd'hui assez sévèrement l'évolutionnisme de Spencer. Ses généralisations paraissent hâtives, ambitieuses, et peu fondées. Mais, il y a une trentaine d'années, on a pu les croire solides et puissantes. M. Tylor et ses disciples pensaient y trouver une garantie pour la continuité qu'ils établissent dans le développement des fonctions mentales de l'homme. Cette doctrine leur permettait de présenter ce développement comme une évolution ininterrompue, et dont on peut marquer les étapes, depuis les croyances animistes des sociétés les plus basses, jusqu'à la conception du système du monde chez un Newton. En même temps, un peu partout dans la *Civilisation primitive*, et particulièrement dans la conclusion, M. Tylor se préoccupe de réfuter la théorie selon laquelle les sociétés dites « primitives » ou « sauvages » seraient en réalité des sociétés dégénérées — leur représentation de la nature, leurs institutions, leurs croyances étant les restes presque effacés, mais encore reconnaissables, d'une révélation originelle. A cette hypothèse d'ordre théologique, M. Tylor peut-il opposer rien de mieux que l'hypothèse de l'évolution, qui est, selon lui, d'ordre scientifique ? Celle-ci lui fournit une interprétation rationnelle des faits. Ce que l'on présentait comme les vestiges d'un état antérieur plus parfait, M. Tylor l'explique sans peine, du point de vue de l'évolution, comme le rudiment ou le germe d'un état ultérieur plus différencié.

Si l'on se rappelle enfin ce que l'hypothèse générale de l'animisme introduit de clarté et d'intelligibilité apparente dans la masse des faits, on ne sera pas surpris de la fortune qu'elle a partagée avec la doctrine évolutionniste, ni que l'école anthropologique anglaise, dans sa grande majorité, y soit restée fidèle jusqu'à présent.

V

Les séries de faits sociaux sont solidaires les unes des autres, et elles se conditionnent réciproquement. Un type de société défini, qui a ses institutions et ses mœurs propres, aura donc aussi, nécessairement, sa mentalité propre. A des types sociaux différents correspondront des mentalités différentes, d'autant plus que les institutions et les mœurs mêmes ne sont au fond qu'un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement. On se trouve ainsi conduit à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominent dans ces sociétés.

Des considérations analogues n'ont-elles pas dû prévaloir chez les naturalistes, lorsque, tout en conservant l'idée de l'identité des fonctions essentielles chez tous les êtres vivants, ou du moins chez tous les animaux, ils se sont décidés à admettre des types fondamentaux différents les uns des autres ? Sans doute la nutrition, la respiration, la sécrétion, la reproduction sont des processus qui ne varient pas dans leur fond, quel que soit l'organisme où ils se produisent. Mais ils peuvent se produire sous un ensemble de conditions histologiques, anatomiques, physiologiques, nettement différentes. La biologie générale a fait un grand pas lorsqu'elle a reconnu qu'elle ne devait pas, comme le croyait encore Auguste Comte, chercher dans l'analyse de l'organisme humain de quoi rendre plus intelligible l'organisme de l'éponge. On a cessé désormais d'embarrasser l'étude proprement biologique par des idées préconçues sur la subordination des êtres les uns aux autres, toutes réserves faites sur la possibilité de formes originaires communes, antérieures à la divergence des types.

Pareillement, il y a des caractères communs à toutes les

sociétés humaines, par où elles se distinguent des autres sociétés animales : une langue y est parlée, des traditions s'y transmettent, des institutions s'y maintiennent. Par conséquent, les fonctions mentales supérieures y ont partout un fonds qui ne peut pas ne pas être le même. Mais, cela admis, les sociétés humaines, comme les organismes, peuvent présenter des structures profondément différentes les unes des autres, et par suite, des différences correspondantes dans les fonctions mentales supérieures. Il faut donc renoncer à ramener d'avance les opérations mentales à un type unique, quelles que soient les sociétés considérées, et à expliquer toutes les représentations collectives par un mécanisme psychologique et logique toujours le même. S'il est vrai qu'il existe des sociétés humaines qui diffèrent entre elles par leur structure comme les animaux sans vertèbres diffèrent des vertébrés, l'étude comparée des divers types de mentalité collective n'est pas moins indispensable à la science de l'homme que l'anatomie et la physiologie comparées ne le sont à la biologie.

Est-il besoin de dire que cette étude comparée, ainsi conçue dans sa généralité, présente des difficultés actuellement insurmontables ? Dans l'état présent de la sociologie, on ne saurait songer à l'entreprendre. La détermination des types de mentalité est aussi ardue que celle des types de société, et pour les mêmes raisons. Ce que je vais tenter ici, à titre d'essai ou d'introduction, c'est l'étude préalable des lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives dans les sociétés inférieures, et plus spécialement dans les sociétés les plus basses que nous connaissions. Je m'efforcerai de constituer, sinon un type, du moins un ensemble de caractères communs à un groupe de types voisins les uns des autres, et de définir ainsi les traits essentiels de la mentalité propre aux sociétés inférieures.

Afin de mieux dégager ces traits, je comparerai cette mentalité à la nôtre, c'est-à-dire à celle des sociétés issues

de la civilisation méditerranéenne, où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive. Il y a un avantage évident, pour une première ébauche d'étude comparative, à choisir les deux types mentaux, accessibles à nos investigations, entre lesquels la distance est *maxima*. C'est entre eux que les différences essentielles seront le mieux marquées, et qu'elles auront, par conséquent, le moins de chances d'échapper à notre attention. En outre, c'est en partant d'eux que l'on pourra le plus aisément aborder ensuite l'étude des formes intermédiaires ou de transition.

Même ainsi restreinte, la tentative ne paraîtra sans doute que trop audacieuse, et de succès incertain. Elle demeure incomplète, elle ouvre sans doute plus de questions qu'elle n'en résout, et elle laisse sans solution plus d'un gros problème qu'elle effleure. Je ne l'ignore pas, mais, dans l'analyse d'une mentalité si obscure, j'ai cru préférable de me borner à ce qui m'apparaissait clairement. D'autre part, en ce qui concerne la mentalité propre à notre société, qui doit me servir simplement de terme de comparaison, je la considérerai comme assez bien définie par les travaux des philosophes, logiciens et psychologues, anciens et modernes, sans préjuger de ce qu'une analyse sociologique ultérieure pourra modifier dans les résultats obtenus par eux jusqu'à présent. L'objet propre de mes recherches demeure donc d'étudier, dans les représentations collectives des sociétés inférieures, le mécanisme mental qui en règle le jeu.

Mais ces représentations elles-mêmes et leurs liaisons, nous ne les connaissons que par les institutions, par les croyances, par les mythes, par les mœurs des sociétés inférieures ; et tout cela, à son tour, comment nous est-il donné ? Presque toujours par des récits de voyageurs, de marins, de naturalistes, de missionnaires, bref, par les documents rassemblés dans les recueils ethnographiques des deux mondes. Il n'est pas de sociologue qui n'ait dû se pré-

occuper de la valeur de ces documents : problème capital, auquel s'appliquent les règles ordinaires de la critique, et que je ne puis aborder ici. Je dois toutefois faire remarquer que le souci d'observer scientifiquement les sociétés inférieures, par le moyen d'une méthode objective, précise, minutieuse et en un mot aussi semblable que possible à celle que les savants emploient pour la détermination des phénomènes naturels, ce souci est très récent. Et, par une sorte d'ironie, maintenant qu'il est né, il n'a presque plus d'objet. Le siècle dernier a vu s'accomplir des pertes irréparables pour l'étude comparative des sociétés humaines. Rapidement, et dans les régions les plus diverses, des sociétés se sont éteintes, dont les institutions auraient été du plus haut intérêt pour cette science. Et les sociétés inférieures qui subsistent sont condamnées à une disparition prochaine : il faut que les bons observateurs se hâtent.

L'énorme amas des observations plus anciennes est loin de compenser ce que nous perdons ainsi. A de rares exceptions près, les faits recueillis au passage par des voyageurs qui ne font que traverser un pays ont fort peu de valeur. « Ces voyageurs, dit avec raison le major Powell, ne peuvent pas plus faire connaître les institutions de la société tribale... qu'ils ne peuvent donner une description exacte de la flore d'un pays, de la faune d'une région, ou de la structure géologique d'un continent[1]. » Le plus souvent aussi, ceux qui ont vu les premiers ces sociétés inférieures, même s'ils y ont séjourné longtemps, étaient préoccupés de tout autre chose que de donner une relation précise, exacte, et aussi complète que possible des institutions et des mœurs qui s'offraient à eux. Ils notaient ce qui leur paraissait le plus remarquable, le plus étrange, ce qui piquait le plus leur curiosité. Ils le décrivaient

1. *Report of the Bureau of Ethnography of the Smithsonian Institute*, Washington (que je désignerai désormais ainsi : *E. B. Rep.*), III, p. LXII.

avec plus ou moins de bonheur. Mais les observations ainsi recueillies demeuraient pour eux quelque chose d'accessoire, et n'étaient jamais la raison principale de leur séjour dans ces sociétés. En outre, ils ne se faisaient point scrupule d'interpréter les faits en même temps qu'ils les décrivaient : l'idée même d'un tel scrupule leur était étrangère. Comment se seraient-ils doutés que la plupart de leurs interprétations sont autant de contre-sens, et que les « primitifs » et les « sauvages » cachent presque toujours avec un soin jaloux ce qu'il y a de plus important et de plus sacré dans leurs institutions et dans leurs croyances ?

Pourtant, comme M. Tylor l'a bien montré, à la lumière de ce que nous savons aujourd'hui, beaucoup de ces vieilles observations s'éclairent et se corrigent. Il en est même qui deviennent fort précieuses : par exemple, celles de certains missionnaires qui ont résidé longtemps dans la société qu'ils nous dépeignent, qui s'en sont presque assimilé l'esprit, et chez qui nous pouvons sans trop de peine séparer l'observation proprement dite des idées préconçues qui s'y mêlent. Tels sont, entre autres, les pères jésuites qui se sont trouvés les premiers en contact avec les tribus indiennes de l'Amérique du Nord — au XVIIIe siècle, Dobrizhoffer chez les Abipones — plus récemment Turner à Samoa, Codrington en Mélanésie, etc. Les observateurs de ce genre les plus anciens avaient l'avantage d'ignorer toute théorie sociologique, et il arrive souvent que leur relation a d'autant plus d'importance pour nous qu'ils ne comprennent rien à ce qu'ils rapportent. En revanche, elle est souvent fâcheusement incomplète, et muette juste sur les points essentiels.

A ces dessins dont l'exactitude n'est jamais certaine, et que leurs auteurs ont parfois retouchés ou complétés « de chic » selon le goût du temps, les observations prises aujourd'hui par les ethnographes professionnels s'opposent comme de bonnes photographies. De fait, les collabora-

teurs du Bureau d'Ethnologie de l'Institut Smithsonien de Washington, et, en général, les explorateurs contemporains usent de l'appareil photographique, et aussi du phonographe, comme d'instruments indispensables. C'est de préférence chez ces investigateurs avertis des difficultés de leur tâche, et exercés à la méthode qui permet de l'aborder avec le plus de chances de succès, que nous chercherons nos documents. Encore ne faudra-t-il jamais se départir des précautions que la critique exige. Beaucoup d'entre eux sont des missionnaires, catholiques ou protestants, et ils demeurent persuadés, comme leurs prédécesseurs des siècles passés, que les sauvages tiennent de Dieu quelque rudiment de religion naturelle, et doivent au diable les plus condamnables de leurs pratiques. Beaucoup aussi, ecclésiastiques ou laïques, ont lu les ouvrages de M. Tylor et de M. Frazer, et sont devenus leurs disciples. Se donnant dès lors pour tâche d'apporter une vérification nouvelle aux théories de leurs maîtres, ils observent avec des yeux prévenus. L'inconvénient devient tout à fait grave quand ils partent munis d'un questionnaire détaillé, conçu dans l'esprit de l'école. Une sorte d'écran les empêche désormais d'apercevoir aucun fait qui ne soit mentionné dans le questionnaire, et, dans leur relation de ce qu'ils voient, l'interprétation préconçue ne se sépare plus des faits eux-mêmes.

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre Premier

LES REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES DANS LES PERCEPTIONS DES PRIMITIFS ET LEUR CARACTÈRE MYSTIQUE

I

Avant d'entreprendre la recherche des lois les plus générales qui régissent les représentations collectives des sociétés inférieures, peut-être ne sera-t-il pas inutile de déterminer brièvement les caractères essentiels de ces représentations, et de prévenir ainsi des équivoques presque inévitables. La terminologie en usage dans l'analyse des fonctions mentales est adaptée à ces fonctions telles que les philosophes, les psychologues, et les logiciens les ont constatées et définies dans notre société. Tant que l'on admet que ces fonctions sont identiques dans toutes les sociétés humaines, il n'y a point de difficulté : la même terminologie peut servir partout, sous cette réserve que les « sauvages » ont une mentalité plutôt d'enfants que d'adultes. Mais, si l'on renonce à ce postulat — et nous avons les plus fortes raisons de le considérer comme mal fondé — alors les termes, les divisions, les classifications dont on se sert pour l'analyse de nos fonctions mentales ne conviennent plus à des fonctions qui diffèrent de celles-là, et deviennent au contraire une source de confusion et d'erreur. Pour l'étude de la mentalité des primitifs, qui est nouvelle, peut-être faudrait-il une terminologie neuve. Du moins sera-t-il indispensable de spécifier le sens nouveau que doivent prendre un certain nombre d'expressions

reçues, quand on les applique à un objet qui diffère de celui qu'elles désignaient jusqu'ici.

Tel est le cas, par exemple, du terme « représentations collectives ».

Dans la langue psychologique courante, qui classe les faits en émotionnels, moteurs, et intellectuels, « représentation » est rangé dans cette dernière catégorie. On entend par là un fait de connaissance, en tant que l'esprit a simplement l'image ou l'idée d'un objet. On ne nie pas que, dans la réalité de la vie mentale, toute représentation n'intéresse plus ou moins les inclinations, et ne tende à produire ou à inhiber quelque mouvement. Mais, par une abstraction qui n'a rien d'excessif dans un grand nombre de cas, on néglige ces éléments de la représentation, et l'on n'en retient que son rapport essentiel avec l'objet qu'elle fait connaître. La représentation est, par excellence, un phénomène intellectuel ou cognitif.

Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre les représentations collectives des primitifs. Leur activité mentale est trop peu différenciée pour qu'il soit possible d'y considérer à part les idées ou les images des objets, indépendamment des sentiments, des émotions, des passions qui évoquent ces idées et ces images, ou qui sont évoqués par elles. Précisément parce que notre activité mentale est plus différenciée, et aussi parce que l'analyse de ses fonctions nous est familière, il nous est très difficile de réaliser, par un effort d'imagination, des états plus complexes, où les éléments émotionnels et moteurs sont des *parties intégrantes* des représentations. Il nous semble que ces états ne sont pas vraiment des représentations. Et en effet, pour conserver ce terme, il faut en modifier le sens. Il faut entendre, par cette forme de l'activité mentale chez les primitifs, non pas un phénomène intellectuel ou cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe, où ce qui pour nous est proprement « représentation » se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émotion-

nel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés.

En outre, ces représentations collectives sont acquises, assez souvent, par l'individu dans des circonstances propres à faire la plus profonde impression sur sa sensibilité. Cela est particulièrement vrai de celles qui lui sont transmises au moment où il devient un homme, un membre conscient du groupe social, où les cérémonies de l'initiation le font passer par une nouvelle naissance[1], où les secrets d'où dépend la vie même de ce groupe lui sont révélés, parfois au milieu de tortures qui mettent ses nerfs aux plus rudes épreuves. Il serait difficile d'exagérer l'intensité de la force émotionnelle de ces représentations. L'objet n'en est pas simplement saisi par l'esprit sous forme d'idée ou d'image ; selon les cas, la crainte, l'espoir, l'horreur religieuse, le besoin et le désir ardent de se fondre dans une essence commune, l'appel passionné à une puissance protectrice sont l'âme de ces représentations, et les rendent à la fois chères, redoutables, et proprement *sacrées* à ceux qui y sont initiés. Ajoutez à cela les cérémonies où ces représentations sont pour ainsi dire mises en acte périodiquement, l'effet bien connu de la contagion des émotions au spectacle des mouvements qui les expriment, la surexcitation nerveuse produite par l'excès de fatigue, les danses, les phénomènes d'extase et de possession, tout ce qui vient enfin raviver et comme exaspérer le caractère émotionnel de ces représentations collectives : lorsque, dans l'intervalle de ces cérémonies, l'objet d'une de ces représentations surgira dans la conscience du « primitif », même si à ce moment il est seul et tranquille, jamais cet objet ne lui apparaîtra sous la forme d'une image incolore et indifférente. Une vague émotionnelle se soulèvera en lui aussitôt, moins violente sans

1. Voyez plus bas, ch. VIII, p. 415-6.

doute que pendant les cérémonies, mais assez forte pour que le phénomène cognitif disparaisse presque sous les sentiments qui l'enveloppent. A un moindre degré, le même caractère appartient aux autres représentations collectives, à celles, par exemple, qui sont transmises de génération en génération par les mythes et par les contes, à celles qui règlent les mœurs et les usages en apparence les plus indifférents. Car, si ces usages sont respectés et s'imposent, c'est que les représentations collectives qui s'y rapportent sont impératives, sont tout autre chose que de purs faits intellectuels.

Les représentations collectives des primitifs diffèrent donc profondément de nos idées ou concepts ; elles n'en sont pas non plus l'équivalent. D'une part, comme nous le verrons bientôt, elles n'en possèdent pas les caractères logiques. D'autre part, n'étant pas de pures représentations, au sens propre du mot, elles expriment, ou plutôt elles impliquent, non seulement que le primitif a actuellement une image de l'objet, et croit qu'il est réel, mais aussi qu'il en espère ou qu'il en craint quelque chose, qu'une action déterminée émane de lui ou s'exerce sur lui. Celle-ci est une influence, une vertu, une puissance occulte, variable selon les objets et selon les circonstances, mais toujours réelle pour le primitif, et faisant partie intégrante de sa représentation. Pour désigner d'un mot cette propriété générale des représentations collectives qui tiennent une si grande place dans l'activité mentale des sociétés inférieures, je dirai que cette activité mentale est *mystique*. J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où « mystique » se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles.

En d'autres termes, la réalité où se meuvent les primitifs est elle-même mystique. Pas un être, pas un objet, pas un

phénomène naturel n'est dans leurs représentations collectives ce qu'il nous paraît être à nous. Presque tout ce que nous y voyons leur échappe, ou leur est indifférent. En revanche, ils y voient beaucoup de choses dont nous ne nous doutons pas. Par exemple, pour le « primitif » qui appartient à une société de forme totémique, tout animal, toute plante, tout objet même, tel que les étoiles, le soleil et la lune, fait partie d'un totem, d'une classe, d'une sous-classe. Par suite, chacun a des affinités précises, des pouvoirs sur les membres de son totem, de sa classe, de sa sous-classe, des obligations envers eux, des rapports mystiques avec d'autres totems, etc. Même dans les sociétés où cette forme n'existe pas, la représentation collective de certains animaux (peut-être de tous, si nos documents étaient complets) est cependant de caractère mystique. Ainsi, chez les Huichols, « les oiseaux dont le vol est puissant, comme l'aigle et le faucon, voient et entendent tout : ils possèdent des pouvoirs mystiques, inhérents aux plumes de leurs ailes et de leur queue... Ces plumes, portées par le shaman, le rendent capable de tout voir et de tout entendre, ce qui se passe sous la terre comme à sa surface, de guérir les malades, de transformer les morts, de faire descendre le soleil, etc.[1] ». Les Cherokees croient que les poissons vivent en société civile comme les hommes, qu'ils ont leurs villages, leurs routes dans l'eau, et qu'ils se conduisent comme des êtres doués de raison[2]. Ils pensent aussi que les maladies — en particulier les rhumatismes — proviennent d'une action mystique exercée par les animaux irrités contre les chasseurs, et leurs pratiques médicales témoignent de cette croyance.

En Malaisie, dans l'Afrique du Sud, le crocodile, ailleurs le tigre, le léopard, l'éléphant, le serpent, sont

1. C. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, p. 7-8.
2. J. Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 375.

l'objet de croyances et de pratiques analogues, et, si nous nous en rapportons aux mythes dont les animaux sont les héros, dans les deux mondes, il n'est pas de mammifère, d'oiseau, de poisson, d'insecte même, à qui les propriétés mystiques les plus extraordinaires n'aient été attribuées. Au reste, les pratiques magiques et les cérémonies qui, dans presque toutes les sociétés inférieures, sont l'accompagnement obligé de la chasse et de la pêche, les rites expiatoires observés quand le gibier ou le poisson a été tué, sont un témoignage assez net des propriétés et pouvoirs mystiques qui entrent dans les représentations collectives relatives aux animaux.

De même pour les plantes : il suffira, sans doute, de mentionner les cérémonies *d'intichiuma* décrites par MM. Spencer et Gillen, qui ont pour effet d'assurer mystiquement la reproduction normale des plantes — le développement des rites agraires (qui correspondent aux cérémonies de chasse et de pêche), partout où les sociétés inférieures demandent à la culture du sol tout ou partie de leur subsistance — et enfin les extraordinaires propriétés mystiques attribuées aux plantes sacrées, par exemple, au soma dans l'Inde védique, à l'hikuli chez les Huichols.

Considère-t-on le corps humain ? Chaque organe y a sa signification mystique, comme le prouvent les pratiques de cannibalisme si répandues, et les rites des sacrifices humains (au Mexique, par exemple). Le cœur, le foie, le rein, les yeux, la graisse, la moelle, etc., sont censés procurer telle ou telle qualité à ceux qui s'en repaissent. Les orifices du corps, les excréments de toute nature, les cheveux, les rognures d'ongles, le placenta, le cordon ombilical, le sang, les divers liquides du corps peuvent exercer des influences magiques[1]. Les représentations collectives attribuent à tous ces objets un pouvoir mystique, et nombre de croyances et de pratiques universellement répandues se

1. K. Th. Preuss, Der Ursprung der Religion und Kunst, *Globus*, LXXXVI, n° 20 sqq. ; LXXXVII, n° 19 sqq.

rapportent à ce pouvoir. De même, certaines parties des animaux et des plantes auront des vertus particulières. Parfois, tout ce qui vit jouit d'une puissance mystique nocive. « *Badi* est le nom donné, en Malaisie, au mauvais principe qui adhère, comme un mauvais ange, à tout ce qui a vie... ». Von de Wall le décrit comme « l'influence ensorcelante ou destructrice qui sort d'une chose quelconque : par exemple, d'un tigre qu'on voit, d'un arbre vénéneux sous lequel on passe, de la salive d'un chien enragé, d'une action qu'on a accomplie »[1].

Comme tout ce qui existe a des propriétés mystiques, et que ces propriétés sont, de leur nature, plus importantes que les attributs dont nous sommes informés par nos sens, la distinction des êtres vivants et des êtres inanimés n'a pas autant d'intérêt pour la mentalité des primitifs que pour la nôtre. En fait, cette mentalité la néglige assez souvent. Ainsi, les rochers dont la forme ou la position frappe l'imagination des primitifs prennent facilement un caractère sacré, à cause de leur pouvoir mystique supposé. On reconnaît un pouvoir analogue aux fleuves, aux nuages, aux vents. Les régions de l'espace, les directions (points cardinaux) ont leur signification mystique. Quand les indigènes se rassemblent en grand nombre en Australie, chaque tribu, et, dans chaque tribu, chaque groupe totémique, a une place qui lui est assignée par son affinité mystique avec telle ou telle région de l'espace. Des faits du même genre sont signalés dans l'Amérique du Nord. Je n'insisterai pas sur la pluie, sur les éclairs, sur le tonnerre, dont les symboles jouent un rôle si important dans les cérémonies religieuses des Zuñis, des Australiens, et en général de toutes les sociétés où la sécheresse prolongée est une menace pour l'existence même du groupe. La terre enfin, au Loango, « est pour les Bafioti plus que le théâtre où se joue leur vie. Il y a dans la terre, il sort de la terre un principe actif qui pénètre

1. Skeat, *Malay Magic*, p. 427.

tout, qui unit le présent et le passé... Tout ce qui vit emprunte sa force au sol... Ils regardent leur terre comme un fief qui leur vient de leur dieu..., la terre est sacrée[1] ». Même croyance chez les Indiens de l'Amérique du Nord, qui considèrent comme un sacrilège de labourer la terre : on risquerait d'en blesser le pouvoir mystique et d'attirer sur soi les pires calamités.

Même les objets fabriqués par l'homme, et qui sont pour lui d'un usage constant, ont leurs propriétés mystiques, et deviennent, selon les cas, bienfaisants ou redoutables. Ce fait a été bien mis en lumière par un admirable observateur, Cushing, qui avait vécu chez les Zuñis, qui s'était fait adopter par eux, et à qui une extraordinaire souplesse mentale avait permis de penser à la fin comme eux. « Les Zuñis, dit-il, ainsi que les peuples primitifs en général, se représentent les objets fabriqués comme vivant à la façon des plantes, des animaux hibernants, des hommes endormis. C'est une sorte de vie sourde, mais néanmoins puissante, capable de fonctionner passivement par sa résistance, et même activement par des voies occultes, pouvant produire du bien et du mal. Et comme les êtres vivants qu'ils connaissent, les animaux par exemple, ont des fonctions correspondantes à leurs formes — l'oiseau a des ailes, et vole, le poisson a des nageoires, et nage, le quadrupède court et saute, etc. — de même les objets nés de la main des hommes ont aussi des fonctions variées selon les formes qu'ils reçoivent. Il suit de là que le plus petit détail de forme a son importance, qui peut être capitale.

« Ainsi une différence dans la structure de l'extrémité des pattes fait que l'ours se saisit de sa proie en l'étouffant, tandis que la panthère y enfonce ses griffes. Pareillement, les « pouvoirs » de tel ou tel ustensile domestique, de l'arc, de la flèche, de la massue, de toutes les armes tiennent à chaque détail de leur forme : on la reproduira donc

1. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition* (1907), III, 2 p. 194 sqq.

toujours fidèlement. En outre, non seulement les formes des objets leur donnent des « pouvoirs », mais encore elles restreignent la nature et la mesure de ces pouvoirs. Faits comme il faut, c'est-à-dire fabriqués et façonnés comme les autres objets de même sorte l'ont toujours été, les objets serviront en toute sécurité aux mêmes usages. Le poisson ne peut pas voler avec ses nageoires, non plus que l'oiseau ne peut nager avec ses ailes — ou il faudra que ce soit un oiseau avec des pattes comme celles du canard par exemple : de même, un ustensile, un vase de forme traditionnelle ne servira qu'à l'usage ordinaire de ces vases, et on n'aura pas à craindre les « pouvoirs » inconnus que pourrait posséder une forme nouvelle[1]. »

Par là s'explique, selon M. Cushing, l'extraordinaire persistance de ces formes chez les peuples primitifs, y compris celle des plus petits détails de l'ornementation dont ils décorent les produits de leur industrie et de leur art. Les Indiens de la Guyane anglaise, par exemple, « montrent une adresse assez remarquable dans plusieurs des objets qu'ils fabriquent : mais ils ne les améliorent jamais. Ils les font exactement comme leurs pères les ont faits avant eux »[2]. Ce n'est pas là, comme on l'a dit, un simple effet de la coutume et d'un esprit de conservation propre à ces peuples. C'est le résultat immédiat d'une croyance active aux propriétés mystiques des objets, propriétés liées à leur forme, et dont on dispose par ce moyen, mais qui échapperaient au contrôle de l'homme, si le moindre détail de la forme changeait. L'innovation la plus insignifiante en apparence ouvre la porte à des dangers, peut déchaîner des forces hostiles, causer enfin la perte de son auteur et de ceux qui tiennent à lui.

De même, tout changement apporté par la main de l'homme à l'état du sol, une construction, des terrasse-

1. F. H. Cushing, Zuñi creation myths, *E. B. Rep.*, XIII, p. 361-3.
2. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana* (1847), p. 46.

ments, des travaux de mines, l'établissement d'une voie ferrée, la démolition d'un édifice, ou simplement une modification quelconque de sa forme, l'addition d'une aile, peuvent être la cause des plus grands malheurs. « Si quelqu'un tombe subitement malade ou meurt, dit M. De Groot, sa famille est aussitôt prête à en imputer la responsabilité à quelqu'un qui s'est risqué à faire un changement dans l'ordre de choses établi, ou qui a fait une amélioration à sa propriété... On citerait beaucoup de cas où elle a pris d'assaut sa maison, détruit ses meubles, assailli sa personne... Aussi n'est-il pas étonnant que les Chinois ne réparent pas leurs maisons, et les laissent tomber en ruines[1]. » Le clocher de l'église catholique de Pékin a soulevé un tel mouvement de protestation qu'il a fallu s'en défaire. Cette croyance mystique est étroitement liée à ce que les Chinois appellent le *fung-shui*. Mais on en trouve l'analogue ailleurs. Ainsi, aux îles Nicobar, « quelques-uns des chefs de Mûs, de Lapati, etc., vinrent me prier d'attendre, pour fixer mon pavillon, que leurs gens fussent revenus de Chowra. Car, dirent-ils, en conséquence de ce travail nouveau et d'un arbre qui avait été abattu par M. Dobie, dans leur cimetière près de la grève, la mer était fâchée ; elle avait causé un vent violent et elle déferlait très haut, ce qui leur faisait craindre que leurs amis ne fussent noyés »[2].

Au Loango, « l'étranger qui s'en va doit ne pas détruire ses bâtiments ni ses plantations, mais les laisser tels quels. C'est pourquoi les indigènes protestent quand les Européens démontent les maisons toutes faites qu'ils ont installées, pour les transporter ailleurs. Au moins les piliers des coins ne doivent-ils pas être arrachés du sol... Il est interdit de même d'enlever les troncs d'arbre, de faire des fouilles pour des mines, etc. Un traitant s'expose à de sérieux ennuis si, pour sa commodité, il s'avise de vouloir

1. *The religious system of China*, I, p. 1041.
2. Solomon, Diaries kept in Car Nicobar, *J. A. I.*, XXX, p. 230.

substituer un nouveau sentier, même plus court et plus commode, à celui qui est en usage »[1]. Ce n'est pas simple misonéisme, aversion pour un changement qui trouble les habitudes. Avec l'ancien chemin, on sait à quoi s'en tenir : on ignore quelles conséquences imprévues, incalculables, pourrait déchaîner l'abandon de celui-là et l'ouverture d'un nouveau. Un sentier, comme toute chose, a ses propriétés mystiques. Les indigènes du Loango disent d'un sentier abandonné qu'il est « mort ». C'est une métaphore pour eux comme pour nous : mais pour eux elle est pleine de sens. Car le sentier « en activité » a ses puissances secrètes, comme les maisons, les armes, les pierres, les nuages, les plantes, les animaux et les hommes, bref, comme tout ce dont le primitif a une représentation collective. « Toutes choses ont une existence invisible aussi bien qu'une visible », disent les Igorotes des Philippines[2].

De ces faits, et d'un grand nombre d'autres semblables que l'on pourrait y ajouter, une conclusion se tire : les primitifs ne perçoivent rien comme nous. De même que le milieu social où ils vivent est différent du nôtre, et précisément parce qu'il est différent, le monde extérieur qu'ils perçoivent diffère aussi de celui que nous percevons. Sans doute, ils ont les mêmes sens que nous — plutôt moins affinés que les nôtres en général, en dépit du préjugé contraire — et la même structure de l'appareil cérébral. Mais il faut tenir compte de ce que les représentations collectives font entrer dans chacune de leurs perceptions. Quel que soit l'objet qui se présente à eux, il implique des propriétés mystiques qui en sont inséparables, et l'esprit du primitif ne les en sépare pas, en effet, quand il le perçoit.

Pour lui, il n'y a pas de fait proprement physique, au

1. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 209-212.
2. Jenks, *The Bontoc Igorot* (Manila, 1905), p. 196.

sens que nous donnons à ce mot. L'eau qui coule, le vent qui souffle, la pluie qui tombe, un phénomène naturel quelconque, un son, une couleur, ne sont jamais perçus par lui comme ils le sont par nous, c'est-à-dire comme des mouvements plus ou moins composés en relation définie avec d'autres systèmes de mouvements antécédents et conséquents. Le déplacement des masses matérielles est bien saisi par ses organes comme par les nôtres ; les objets familiers sont bien reconnus d'après les expériences antérieures, bref, tout le processus physio-psychologique de la perception a bien lieu chez lui comme chez nous. Mais le produit en est aussitôt enveloppé dans un état de conscience complexe, où dominent des représentations collectives. Les primitifs voient avec les mêmes yeux que nous : ils ne perçoivent pas avec le même esprit. On pourrait dire que leurs perceptions sont constituées par un noyau entouré d'une couche plus ou moins épaisse de représentations d'origine sociale. Encore cette comparaison serait-elle assez grossière, et peu exacte. Car cette distinction du noyau et de la couche enveloppante, le primitif n'en a pas le moindre sentiment. C'est nous qui les séparons. C'est nous qui, en vertu de nos habitudes mentales, ne pouvons plus ne pas les distinguer. Mais, chez le primitif, la représentation complexe est encore indifférenciée.

Ainsi, jusque dans la perception commune, jusque dans l'appréhension banale des objets les plus simples, se révèle la différence profonde qui existe entre la mentalité des primitifs et la nôtre. Celle des primitifs est foncièrement mystique, à cause des représentations collectives, mystiques elles-mêmes, qui font partie intégrante de toute perception. La nôtre a cessé de l'être, au moins en ce qui concerne la plupart des objets qui nous entourent. Rien n'est pareil pour eux et pour nous. Il y a là, pour un homme de notre société, parlant notre langue, une difficulté insurmontable à entrer dans leur manière de penser. Plus on vit avec eux, plus on se rapproche de leur attitude mentale,

mieux on sent qu'il est impossible de s'y plier entièrement.

Il ne faut donc pas dire, comme on le fait souvent, que les primitifs associent à tous les objets qui frappent leurs sens ou leur imagination des forces occultes, des propriétés magiques, une sorte d'âme ou de principe vital, et qu'ils surchargent leurs perceptions de croyances animistes. Il n'y a point là d'association. Les propriétés mystiques des objets et des êtres font partie intégrante de la représentation que le primitif en a, et qui est, à ce moment, un tout indécomposable. Plus tard, à une autre période de l'évolution sociale, ce que nous appelons le phénomène naturel tendra à devenir l'unique contenu de la perception, à l'exclusion des autres éléments, qui prendront alors l'aspect de croyances, et même, pour finir, de superstitions. Mais, tant que cette « dissociation » n'a pas lieu, la perception demeure une unité indifférenciée. On pourrait l'appeler « polysynthétique », comme les mots des langues que parlent certaines sociétés inférieures.

Pareillement, on s'engage dans une impasse, toutes les fois qu'on se pose un problème dans les termes suivants : quelle explication l'esprit des primitifs a-t-il dû se donner de tel phénomène naturel ? L'énoncé même du problème implique une hypothèse fausse. On suppose que cet esprit appréhende les phénomènes comme le nôtre. On imagine qu'il constate d'abord simplement le sommeil, le rêve, la maladie, la mort, le lever et le coucher des astres, la pluie, le tonnerre, etc., et que, sous l'aiguillon du principe de causalité, il cherche à s'en rendre compte. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas de phénomènes naturels, au sens que nous donnons à ce terme. L'explication, pour elles, n'a pas besoin d'être cherchée : elle est impliquée dans les éléments mystiques de leurs représentations collectives. Il y a donc lieu d'intervertir les problèmes de ce genre. Ce qui est à chercher, ce n'est pas l'opération logique qui aurait produit l'interprétation des phénomènes, puisque, pour cette mentalité,

le phénomène, séparé de l'interprétation, ne se présente jamais ; c'est de quelle manière le phénomène s'est peu à peu détaché du complexus où il se trouvait enveloppé d'abord pour être appréhendé séparément, et comment ce qui en était un élément intégrant en est devenu plus tard une « explication ».

II

La place extrêmement considérable que les représentations collectives tiennent dans les perceptions des primitifs n'a pas seulement pour effet de leur imprimer un caractère mystique. Par une autre conséquence de la même cause, celles-ci se trouvent *orientées* autrement que les nôtres. Nos perceptions sont déterminées surtout, dans ce qu'elles retiennent comme dans ce qu'elles négligent, par l'intérêt que nous avons à pouvoir compter sur la réapparition constante des phénomènes dans des conditions données. Elles tendent au maximum possible de valeur « objective », et à écarter, par conséquent, tout ce qui serait nuisible ou simplement inutile à cette objectivité. De ce point de vue encore, les primitifs ne perçoivent pas comme nous. Sans doute, dans certains cas où un intérêt pratique immédiat est en jeu, nous les trouverons très attentifs, et souvent très habiles, à distinguer entre des impressions fort peu différentes, et à reconnaître les signes extérieurs de tel objet ou de tel phénomène, d'où dépend leur subsistance et peut-être leur vie (sagacité des Australiens, par exemple, pour savoir où recueillir la rosée déposée pendant la nuit[1], et autres faits du même genre). Mais, sans parler de ce que ces perceptions si fines doivent au dressage et à la mémoire, elles n'empêchent pas qu'en général, dans la très grande majorité des cas, la perception des primitifs, au lieu de

1. Eyre, *Journals of expeditions of discovery into central Australia*, II, p, 247.

tendre à rejeter ce qui en diminuerait l'objectivité, ne mette l'accent sur les propriétés mystiques, sur les forces occultes, sur les pouvoirs secrets des êtres et des phénomènes, et ne s'oriente ainsi sur les éléments qui, à nos yeux, ont un caractère de subjectivité, bien qu'aux yeux des primitifs ils soient au moins aussi réels que les autres.

Ce caractère de leurs perceptions permet de rendre compte d'un certain nombre de faits dont l' « explication », quand elle se fonde sur la seule considération du mécanisme psychologique ou logique chez l'individu, paraît peu satisfaisante.

C'est un fait bien connu que les primitifs, et même les membres de sociétés déjà assez avancées qui ont gardé plus ou moins de la mentalité des primitifs, tiennent les images plastiques des êtres, soit peintes, soit gravées ou sculptées, pour réelles aussi bien que ces êtres eux-mêmes. « Pour les Chinois, écrit M. De Groot, l'association des images avec les êtres devient une identification véritable. Une image peinte et sculptée, et se rapprochant ainsi de très près de son modèle, est un *alter ego* de la réalité vivante, une demeure de son âme, bien mieux, c'est cette réalité elle-même... Cette association si vivace est, en fait, à la base de l'idolâtrie et de l'adoration fétichiste des Chinois[1]. » A l'appui de son dire, M. De Groot apporte une longue série d'histoires qui défient toute vraisemblance, mais que les auteurs chinois trouvent parfaitement naturelles. Une jeune veuve a un enfant d'une statue en argile de son mari ; des portraits deviennent des êtres vivants ; un chien en bois se met à courir ; des animaux en papier, des chevaux par exemple, se comportent comme des animaux vivants ; un peintre, rencontrant dans la rue un cheval d'une certaine couleur, qui porte une blessure à la jambe, reconnaît une de ses œuvres... Le passage est facile de là à certaines coutumes très répandues en Chine : mettre

1. *The religious system of China*, II, p. 340-355.

sur la tombe des morts des figurines d'animaux, y brûler de la monnaie de papier, etc.

Dans l'Amérique du Nord, les Mandans croient que les portraits faits par Catlin sont vivants comme leur modèle, et lui prennent même une partie de son principe vital. Il est vrai que Catlin est un peu gascon, et ses récits ne doivent être acceptés que *cum grano salis*. Mais, dans le cas présent, les croyances et les sentiments qu'il attribue aux Mandans sont exactement ce que l'on retrouve ailleurs dans les mêmes circonstances. « Je sais, dit l'un d'eux, que cet homme a mis dans son livre beaucoup de nos bisons, car j'étais là quand il l'a fait, et depuis nous n'avons plus eu de bisons à manger. »

« Ils déclarèrent, écrit Catlin, que j'étais le plus grand sorcier du monde, car j'avais fait des êtres vivants. Ils pouvaient voir leurs chefs vivants en deux endroits à la fois : ceux que j'avais faits vivaient un peu. On pouvait les voir remuer les yeux, sourire et rire ; puisqu'ils pouvaient rire, ils pouvaient sûrement aussi parler, s'ils le voulaient. Il fallait donc qu'il y eût en eux *de la vie*[1]. » Aussi la plupart des Indiens refusent-ils de laisser faire leur portrait ; ce serait confier une part de leur propre substance, et se mettre à la discrétion de quiconque s'en emparerait. Ils ont peur aussi de se trouver en présence d'un portrait, qui, étant chose vivante, peut exercer une action nocive.

« Nous avions mis, disent les missionnaires jésuites, les images de saint Ignace et de saint Xavier sur notre autel. Ils les regardaient avec étonnement ; ils croyaient que ce fussent personnes vivantes ; ils demandaient si c'étaient des *Ondaqui* (pluriel de *wakan*, êtres surnaturels) : en un mot, ce qu'ils reconnaissent par-dessus la nature humaine. Ils demandaient encore si le tabernacle était leur maison, et si ces *Ondaqui* s'habillaient des ornements qu'ils voyaient alentour de l'autel[2]. »

1. Catlin, *The North American Indians*, Edinburgh, 1903, I, p. 122-3.
2. *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, V, p. 256 (1633).

De même, en Afrique centrale, « j'ai vu des indigènes refuser d'entrer dans une pièce où des portraits étaient accrochés aux murs, à cause des *masoka* (âmes) qui étaient là »[1]. Le même auteur raconte l'histoire d'un chef qui se laisse photographier, et qui, plusieurs mois après, tombe malade. Le cliché, sur sa demande, avait été envoyé en Angleterre. La maladie fut attribuée à un accident qui avait dû arriver à la plaque photographique.

Par suite, l'image peut tenir lieu du modèle, et en posséder les propriétés. Au Loango, les disciples d'un magicien éminent faisaient une image en bois de leur maître, y introduisaient de la « force », et lui donnaient le nom du modèle. Peut-être même demandaient-ils à leur maître de fabriquer lui-même son propre substitut, afin de l'employer dans leurs opérations magiques de son vivant comme après sa mort[2]. A la côte des Esclaves, lorsque l'un de deux jumeaux vient à mourir, la mère... pour donner à l'esprit de l'enfant mort une demeure où entrer sans incommoder le survivant, porte avec celui-ci une petite figure en bois, longue de 7 à 8 pouces, de forme humaine grossièrement taillée, et du même sexe que l'enfant mort. Ces figures sont nues, comme le serait l'enfant, avec une ceinture de perles autour de la taille[3]. Chez les Bororó du Brésil, « on pria Wilhelm, de la façon la plus instante, de ne pas laisser voir aux femmes les dessins qu'il avait faits des *bull-roarers* : elles seraient mortes à la vue des dessins, comme à la vue des objets eux-mêmes »[4]. Quantité de faits semblables avaient déjà été rassemblés par M. Tylor[5].

Faut-il les expliquer, comme on fait le plus souvent, d'un point de vue purement psychologique, par les lois de

1. HETHERWICK, Some animistic beliefs of the Yaos, *J. A. I.*, XXXII, p. 89-90.
2. Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 378-9.
3. A. B. ELLIS, *The yoruba-speaking peoples*, p. 80.
4. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens*, p. 386.
5. *Primitive culture*, II, 4e éd., p. 169 sqq.

l'association des idées ? Dire, avec M. De Groot, qu'il y a là une impuissance à discerner une simple ressemblance d'avec une identité, et admettre que les primitifs subissent l'illusion de l'enfant qui croit sa poupée vivante ? Mais, d'abord, il est difficile de savoir si l'enfant en est tout à fait persuadé. Peut-être sa croyance est-elle de jeu, et sincère en même temps, comme les émotions des grandes personnes au théâtre, qui pleurent de vraies larmes sur des infortunes qu'elles savent pourtant bien n'être pas réelles. Au contraire, il est hors de doute que les croyances des primitifs dont je viens de parler sont sérieuses : leurs actes en témoignent. Comment se fait-il donc qu'un portrait soit identifié « matériellement et psychologiquement » avec son modèle ? A mon sens, ce n'est ni par une confiance puérile en l'analogie, ni par faiblesse et confusion mentale ; ce n'est pas non plus par une généralisation naïve de l'hypothèse animiste. C'est parce que dans la perception de l'image, comme dans celle du modèle, les représentations collectives traditionnelles introduisent les mêmes éléments mystiques.

Si les primitifs perçoivent l'image autrement que nous, c'est parce qu'ils perçoivent aussi autrement le modèle. Nous saisissons dans celui-ci ses caractères objectifs, réels, et nous ne saisissons qu'eux : par exemple, la forme, la grandeur, les dimensions du corps, la couleur des yeux, l'expression de la physionomie, etc. ; nous les trouvons reproduits dans l'image, et nous n'y trouvons aussi que ceux-là. Mais, pour le primitif, dont la perception est orientée autrement, ces caractères objectifs, s'il les saisit comme nous, ne sont ni les seuls, ni les plus importants ; le plus souvent, ils ne sont pour lui que les signes, les véhicules de forces occultes, de puissances mystiques et telles que tout être, et surtout un être vivant, peut en manifester. Par suite, et tout naturellement, l'image de cet être présentera aussi ce mélange de caractères que nous appelons objectifs et de puissances mystiques. Elle vivra, elle sera bienfai-

sante ou redoutable comme l'être dont elle reproduit la ressemblance, elle en sera le substitut. Aussi voyons-nous que l'image d'un être inconnu — et par conséquent redoutable — inspire souvent un effroi extraordinaire. « J'avais une marmite à trois pieds de la figure d'un lion, dit le P. Hennepin, dont nous nous servions dans le voyage pour cuire notre viande... Les barbares ne l'osèrent jamais toucher de la main sans l'avoir auparavant enveloppée de quelque robe de castor. Ils en donnèrent une si grande terreur à leurs femmes, qu'elles la faisaient attacher à quelques branches d'arbres. Autrement, elles n'auraient osé se rendre ni dormir même dans la cabane, si elle y eût été. Nous voulûmes en faire présent à quelques chefs, mais ils ne voulurent ni l'accepter, ni s'en servir, parce qu'ils croyaient qu'il y avait quelque esprit malin caché, qui les aurait fait mourir[1]. » On sait que ces Indiens de la vallée du Mississipi n'avaient encore jamais vu de blanc, ni de lion, ni de marmite. L'image d'un animal qu'ils ne connaissaient pas éveillait en eux les mêmes craintes mystiques que l'animal lui-même, s'il était apparu.

L'identification, qui nous paraît si étrange, doit donc naturellement se produire. Elle ne provient pas d'une grossière illusion psychologique, ni d'une confusion enfantine. Dès que nous avons compris comment les primitifs perçoivent les êtres, nous voyons qu'ils en perçoivent les images exactement de la même façon. Que la perception des êtres cesse d'être mystique, leurs images perdront aussi leurs propriétés mystiques. Elles n'apparaîtront plus comme vivantes. Elles deviendront ce qu'elles sont pour nous, de simples reproductions matérielles.

En second lieu, les primitifs regardent leurs noms comme quelque chose de concret, de réel, et souvent de sacré. En voici quelques preuves, parmi beaucoup

1. L. Hennepin, *Nouveau voyage de l'Amérique septentrionale*, p. 366-7.

d'autres. « L'Indien regarde son nom, non pas comme une simple étiquette, mais comme une partie distincte de son individu, au même titre que ses yeux ou ses dents. Il croit qu'il aurait à souffrir aussi sûrement d'un usage malveillant fait de son nom que d'une blessure infligée à une partie de son corps. Cette croyance se rencontre dans les différentes tribus, de l'Atlantique au Pacifique.[1] » Sur la côte de l'Afrique occidentale, « il y a une connexion réelle et physique entre un homme et son nom : on peut donc blesser un homme au moyen de son nom... Le vrai nom du roi est donc secret... Il peut paraître étrange que le nom donné à la naissance seulement, et non pas un nom usuel, soit considéré comme capable de transférer ailleurs une partie de la personnalité. Mais l'idée des indigènes semble être que le nom usuel n'appartient pas à l'homme réellement »[2].

Par suite, toutes sortes de précautions seront nécessaires. On ne prononcera pas son propre nom[3], ni celui d'autrui, on évitera surtout le nom des morts ; souvent même les mots usuels où le nom des morts se trouve impliqué seront mis hors d'usage. Toucher à un nom, c'est toucher à la personne même ou à l'être dont c'est le nom. C'est lui porter atteinte, violer sa personnalité, ou encore, c'est l'évoquer, le forcer à paraître, ce qui peut présenter le plus grand danger. Il y a donc de fortes raisons de s'en abstenir. « Quand les Santals sont à la chasse, et qu'ils aperçoivent un léopard ou un tigre, ils appelleront toujours l'attention de leurs compagnons en criant « un chat ! », ou quelque nom du même genre[4]. » De même, chez les Cherokees, on ne dira jamais qu'une personne a été mordue par un serpent à sonnettes, mais qu'elle a été égratignée par des ronces ; si l'on a tué un aigle en vue d'une danse

1. J. Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 343.
2. A. B. Ellis, *The ewe-speaking peoples*, p. 98-99.
3. Rivers, *The Todas*, p. 627.
4. Bodding. On Taboo customs amongst the Santals, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1898, III, p. 20.

rituelle, on annonce qu'un bruant de neige a été tué, dans l'idée de tromper les esprits de serpents à sonnettes ou d'aigles qui pourraient écouter ce que l'on dit[1]. Les Warramunga, au lieu d'appeler le serpent *Wollunqua* par son nom quand ils en parlent entre eux, l'appellent *Urkulu nappaurima*, « parce que, nous disent-ils, s'ils l'appelaient trop souvent par son vrai nom, ils perdraient leur pouvoir sur lui ; il sortirait de terre et les dévorerait tous »[2].

A l'entrée d'une nouvelle période de sa vie, lors de son initiation, par exemple, l'individu reçoit un nom nouveau ; de même, quand il est admis dans une société secrète. Une ville change de nom pour indiquer qu'elle commence une époque nouvellle : Yedo devient Tōkyō[3]. Un nom n'est jamais indifférent ; il implique une série de rapports entre celui qui le porte et la source d'où il provient. « Un nom implique parenté, et par conséquent protection : on attend faveur et influence de la source du nom, que cette source soit la *gens* ou la vision qui dans un rêve a révélé le nom. Un nom montre donc les affiliations de l'individu ; il fixe son rang pour ainsi dire[4]. » Dans la Colombie britannique, « les noms, à l'exception des *slāg names* (surnoms), ne sont jamais employés comme de simples appellations pour distinguer une personne d'une autre, comme chez nous, et l'on ne s'en sert pas non plus en s'adressant aux gens. Ce sont essentiellement des termes de parenté et de filiation, de caractère historique et mystique. On les réserve pour des occasions spéciales, pour les cérémonies. Pour se parler entre eux, les indigènes des tribus Salish, comme les autres primitifs, se servaient de mots relatifs à l'âge (frère aîné, sœur plus jeune, etc.)[5] ». Chez les Kwakiutl,

1. J. Mooney, *ibid.*, p. 352.
2. Spencer et Gillen, *The northern tribes of central Australia*, p. 227.
3. Chamberlain, *Things Japanese*, 4e éd. (1902), p. 344.
4. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 368 (citation de Miss Fletcher).
5. Hill Tout, Ethnology of the Statlum of British Columbia, *J. A. I.*, XXXV, p. 152.

« chaque clan a un certain nombre limité de noms. Chaque individu n'a qu'un nom à la fois. Ceux qui portent ces noms forment la noblesse de la tribu. Quand un homme reçoit le totem de son beau-père, il en reçoit aussi le nom : le beau-père, qui abandonne ce nom, prend ce que l'on appelle « un nom de vieillard », qui ne fait pas partie des noms constituant la noblesse de la tribu[1]. »

Enfin M. De Groot remarque que les Chinois « ont une tendance à identifier les noms avec les personnes qui les portent : tendance qui va de pair avec leur incapacité, prouvée par de nombreux faits, de discerner clairement les images et les symboles d'avec les réalités qu'ils évoquent devant l'esprit »[2].

Ce dernier rapprochement me paraît tout à fait juste, et je pense, comme M. De Groot, qu'une même cause peut rendre compte de ces deux tendances. Mais cette cause n'est pas dans une association d'idées enfantine. Elle est dans les représentations collectives qui, faisant partie intégrante de la perception des êtres, font aussi partie intégrante de la perception de leur portrait et du nom qui les désigne. La réalité du portrait est du même ordre que celle de son modèle, c'est-à-dire, essentiellement mystique ; de même, la réalité du nom. Les deux cas sont semblables, excepté en un point : ce qui dans le premier s'adresse à la vue, dans le second s'adresse à l'ouïe. Pour le reste, le processus est le même. Les propriétés mystiques des noms ne se séparent pas des propriétés mystiques des êtres. A nos yeux, le nom d'une personne, d'un animal, d'une famille, d'une ville, n'a que la signification purement extérieure d'une étiquette, qui permet de distinguer, sans confusion possible, qui est cette personne, à quelle espèce appartient cet animal, quelle est cette famille ou cette ville. Aux yeux du primitif, cette désigna-

1. F. Boas, The North Western tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1898, p. 675.
2. *The religious system of China*, I, p. 212.

tion de l'être ou de l'objet, qui nous paraît être la fonction unique du nom, demeure quelque chose de secondaire et d'accessoire : plusieurs observateurs nous disent expressément que ce n'est pas là la fonction du nom. En revanche, il a des fonctions très importantes dont nos noms sont entièrement dépourvus : il exprime, il réalise la parenté de l'individu avec son groupe totémique, avec l'ancêtre dont il est souvent une réincarnation, avec le totem individuel ou ange gardien qui s'est révélé à lui dans un rêve, avec les puissances invisibles qui protègent les sociétés secrètes où il entre, etc. D'où vient cela ? Évidemment de ce que les êtres et les objets, dans la mentalité des primitifs, ne se présentent pas sans les propriétés mystiques impliquées dans ces relations. Les caractères de leurs noms dérivent, comme une conséquence naturelle, des caractères de ces êtres et de ces objets eux-mêmes. Le nom est mystique, comme l'image est mystique, parce que la perception des objets, orientée autrement que la nôtre par les représentations collectives, est mystique.

Aussi peut-on étendre aux noms les réflexions pénétrantes de Cushing que j'ai citées à propos des formes des objets. Les noms conditionnent et limitent les puissances occultes des êtres dont ils sont une participation. De là les sentiments, les craintes qu'ils éveillent, les précautions qu'entraînent ces craintes, etc. Le problème n'est donc pas de savoir comment au simple vocable « s'associent » les éléments mystiques qui n'en sont jamais séparés dans la mentalité des sociétés inférieures. Ce qui est donné, c'est l'ensemble des représentations collectives de caractère mystique qui s'exprime par le nom. Le problème positif serait de rechercher comment ces représentations collectives se sont peu à peu affaiblies et dissociées, comment elles ont pris la forme de « croyances » de moins en moins étroitement « attachées » au nom, jusqu'au moment où celui-ci n'a plus eu, comme nous le voyons dans notre société, que la simple fonction de signe distinctif.

Le primitif n'est pas moins soucieux, comme on sait, de son ombre que de son nom ou de son image. S'il la perdait, il se considérerait comme irrémédiablement compromis. Ce qui atteint son ombre l'atteint lui-même. Si elle tombe au pouvoir d'autrui, il a tout à craindre. Le folklore de tous les pays a popularisé les faits de ce genre : nous en citerons seulement quelques-uns. Aux îles Fidji, comme dans la plupart des sociétés du même rang, c'est une injure mortelle que de marcher sur l'ombre de quelqu'un. En Afrique occidentale, des meurtres sont parfois commis par le moyen d'un couteau ou d'un clou enfoncé dans l'ombre d'un homme ; si le coupable est pris sur le fait, il est exécuté aussitôt. Miss Kingsley, qui rapporte ce fait, montre bien aussi à quel point les nègres de l'Afrique occidentale craignent de voir disparaître leur ombre. « On est très étonné de voir des hommes, qui auront marché gaiement, à travers la forêt ou la brousse, pendant une chaude matinée de soleil, s'ils arrivent à une clairière ou à la place carrée d'un village, éviter soigneusement de la traverser, et en faire le tour. Vous remarquerez bientôt qu'ils ne font cela qu'à l'heure de midi, et par crainte de perdre leur ombre. Un jour que j'avais rencontré des Bakwiri particulièrement attentifs à ce soin, je leur demandai pourquoi ils n'avaient pas peur de perdre leur ombre quand le soir tombait et qu'elle disparaissait dans l'obscurité environnante. Mais, répondirent-ils, il n'y a pas de danger : la nuit, toutes les ombres reposent dans l'ombre du grand Dieu, et reprennent des forces. N'avais-je jamais vu comme les ombres sont fortes et longues le matin, que ce soient celles d'un homme, d'un arbre ou de la grande montagne elle-même ?[1] »

M. De Groot signale en Chine des précautions analogues. « Au moment de mettre le couvercle sur le cercueil, la plupart des assistants, s'ils n'appartiennent pas à la parenté

1. Mary Kingsley, *West-African studies*, p. 176.

la plus proche, s'éloignent de quelques pas, ou même se retirent dans les appartements latéraux, parce qu'il est mauvais pour la santé, et d'un funeste augure, d'avoir son ombre enfermée dans un cercueil[1]. » Qu'est-ce donc que l'ombre ? Ce n'est pas exactement ce que nous appelons l'âme ; mais elle est de la nature de l'âme, et là où l'âme est représentée comme multiple, l'ombre est parfois une des âmes (miss Kingsley). M. De Groot dit, de son côté : « Nous ne trouvons rien dans les livres de la Chine qui tende positivement à une identification des ombres et des âmes[2]. » Mais, d'autre part, les revenants n'ont point d'ombre. Et M. De Groot finit par dire que « l'ombre est une partie de la personne ayant une grande influence sur son sort », caractéristique qui ne conviendrait pas moins bien, nous l'avons vu, à l'image ou au nom de cette personne.

Aussi la ramènerai-je au même principe. Si l'on se demande : comment le primitif en vient-il à associer à la perception de son ombre les croyances que nous trouvons presque partout ? On pourra répondre par une explication ingénieuse, et psychologiquement vraisemblable. Mais elle sera gratuite, parce que le problème ne devait pas être posé en ces termes. Cet énoncé implique que la perception de l'ombre a lieu chez le primitif comme chez nous, et que le reste y est surajouté. Or, il n'en est rien. La perception de l'ombre, comme celle du corps lui-même, comme celle de l'image et du nom, est une perception mystique, où ce que nous appelons proprement l'ombre — le dessin sur le sol d'une figure rappelant la forme de l'être ou de l'objet éclairé du côté opposé — n'est qu'un élément parmi beaucoup d'autres. Il n'y a donc pas à chercher comment à la perception de l'ombre se sont juxtaposées ou unies telles ou telles représentations : celles-ci font partie intégrante de la

1. *The religious system of China*, I, p. 94, 210.
2. *Ibid.*, II, p. 83.

perception, aussi loin que nous puissions remonter pour l'observer. C'est pourquoi je prendrais volontiers le contre-pied des expressions de M. De Groot. « Les Chinois, écrit-il, sont, encore aujourd'hui, sans aucune idée de la cause physique des ombres... il faut qu'ils voient dans une ombre autre chose qu'une simple négation de lumière. » Je dirai, au contraire : les Chinois, ayant une perception mystique de l'ombre, qui participe à la vie et à toutes les propriétés du corps tangible, ne peuvent pas se la représenter comme une simple « négation de lumière ». Pour voir dans la production de l'ombre un pur phénomène physique, il faudrait avoir l'idée d'un tel phénomène. Et nous savons que cette idée fait défaut au primitif. Dans les sociétés inférieures, rien n'est perçu sans qualités mystiques et sans propriétés occultes. Comment l'ombre ferait-elle exception ?

Enfin, les mêmes considérations valent pour un autre ordre de faits, les rêves, qui tiennent une place importante dans les préoccupations des primitifs. Le rêve n'est pas simplement pour eux, comme pour nous, une manifestation d'activité mentale ayant lieu pendant le sommeil, une série plus ou moins ordonnée de représentations, auxquelles, une fois éveillé, le songeur ne saurait ajouter foi, parce que des conditions nécessaires à leur valeur objective font défaut. Ce dernier caractère, qui n'échappe pas aux primitifs, ne paraît pas avoir grand intérêt à leurs yeux. En revanche, le rêve a pour eux une signification qui lui manque pour nous. Ils y voient d'abord une perception actuelle aussi certaine que celles de l'état de veille. Mais c'est surtout pour eux une prévision de l'avenir, une communication avec les esprits, avec les âmes et les divinités, un moyen de se mettre en rapport avec leur ange gardien individuel et même de le découvrir. Leur confiance est entière dans la réalité de ce qui leur est connu par le rêve. M. Tylor, M. Frazer, et les représentants de l'école anthropologique

anglaise ont réuni un grand nombre de faits qui témoignent en ce sens, recueillis par les observateurs des sociétés inférieures les plus diverses. Faut-il en citer quelques-uns à mon tour ? En Australie, « parfois un homme rêve que quelqu'un a en sa possession de ses cheveux, ou un morceau d'un aliment qu'il a mangé, ou de sa couverture en peau d'opossum, bref, un objet qui provient de lui. Si ce rêve revient à plusieurs reprises, il n'a plus de doute : il réunit ses amis et leur raconte qu'il rêve trop de cet « individu », qui doit posséder certainement quelque objet lui appartenant... Parfois des indigènes n'apprennent que leur graisse leur a été enlevée que par le souvenir qu'ils en ont en rêve »[1].

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les songes, naturels ou provoqués, ont une importance qu'il serait difficile d'exagérer. « Tantôt c'est l'âme raisonnable qui se promène, tandis que l'âme sensitive continue d'animer le corps. Tantôt c'est le génie familier qui donne des avis salutaires sur ce qui doit arriver ; tantôt c'est une visite que l'on reçoit de l'âme de l'objet auquel on rêve. Mais, de quelque façon que l'on conçoive le songe, il est toujours regardé comme une chose sacrée, et comme le moyen le plus ordinaire dont les dieux se servent pour faire connaître aux hommes leurs volontés... Souvent c'est un ordre des esprits[2]. » Dans les *Relations de la Nouvelle France*, du P. Lejeune, il est dit que le songe est « le dieu des sauvages » ; et un observateur de nos jours écrit : « Les rêves sont pour les sauvages ce que la Bible est pour nous, la source de la révélation divine — avec cette différence importante qu'ils peuvent produire à volonté cette révélation par le moyen des rêves[3]. » L'Indien, par conséquent,

1. Howitt, On Australian medicine-men, *J. A. I.*, XVI, 1, p. 29-30.
2. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 353-5.
3. A. Gatschet, *The klamath language*, p. lxxvii (*Contributions to the North American Ethnology*, II, 1).

accomplira aussitôt ce qui lui sera commandé ou simplement indiqué par un songe. « Chez les Cherokees, dit M. Mooney, quand un homme rêve qu'il a été mordu par un serpent, il faut qu'il suive le même traitement que s'il avait été mordu en effet; c'est un « esprit-serpent » qui l'a mordu ; autrement l'œdème et l'ulcération se produiraient comme pour une morsure ordinaire, peut-être au bout de plusieurs années[1]. » Dans les *Relations de la Nouvelle France*, on lit qu' « un guerrier, ayant songé qu'il avait été fait prisonnier dans le combat, pour détourner la fatalté, de ce songe funeste, appelle à son réveil tous ses amis, les conjure de le secourir dans son malheur, et de lui être de véritables amis en le traitant comme un ennemi ; ils se jettent donc sur lui, le dépouillent tout nu, le garottent et le traînent dans les rues avec les huées accoutumées, le font monter sur l'échafaud... il les remercie tous, croyant par cette imaginaire captivité ne devoir jamais être véritablement captif... Un autre, ayant vu en songe sa cabane en feu, n'eut point de repos qu'il ne la vît effectivement brûler... Un troisième, ne croyant pas que ce fût assez déférer à son songe que de se faire brûler en effigie, voulut qu'on lui appliquât réellement le feu aux jambes, de la même façon qu'on fait aux captifs, quand on commence leur dernier supplice... Il lui fallut six mois pour se voir guérir de ses brûlures »[2].

Les Malais de Sarawak ne doutent point de leur parenté avec un certain animal, quand elle leur est attestée par un songe. « L'arrière-grand-père de Wan était devenu frère (*blood-brother*) d'un crocodile... Wan avait rencontré plusieurs fois ce crocodile en rêve. Ainsi, dans un songe, il tomba à l'eau, à un moment où il y avait beaucoup de crocodiles. Il grimpa sur la tête de l'un deux qui lui dit : « N'aie pas peur », et qui le porta au rivage. Le père de

1. Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 295.
2. Années 1661-62, p. 46-48.

Wan possédait des charmes que lui avait donnés un crocodile, et il n'aurait jamais consenti, en aucune circonstance, à tuer un de ces animaux. Wan lui-même se regarde évidemment comme proche parent des crocodiles en général[1]. »

Bref, pour conclure par une formule particulièrement heureuse de MM. Spencer et Gillen : « Ce qu'un sauvage connaît en rêve est juste aussi réel pour lui que ce qu'il voit quand il est éveillé[2]. »

Nous en tiendrons-nous, pour expliquer ces faits, à la théorie courante, qui les rapporte à une illusion psychologique, constante chez les primitifs ? Ceux-ci seraient incapables de discerner une perception réelle d'avec une autre qui est simplement imaginaire, mais forte. Dans tous les cas de représentation vive, la croyance à l'objectivité de cette représentation se produirait. Ainsi, l'apparition d'une personne morte fait croire à sa présence actuelle. La représentation de soi-même, en songe, agissant, voyageant, conversant avec des personnes éloignées ou disparues, persuade que l'âme abandonne en effet le corps pendant le sommeil et se rend là où elle a conscience d'aller. « La confusion des confusions, dit le major Powell, dans la pensée des non-civilisés, est la confusion de l'objectif et du subjectif. »

Sans contester l'exactitude, en termes généraux, de la loi psychologique qui est invoquée ici, je ferai cependant observer qu'elle ne rend pas compte suffisamment de la façon dont les primitifs se représentent leurs rêves, et des usages qu'ils en font. En premier lieu, ils distinguent fort bien les perceptions qui leur arrivent en rêve de celles qu'ils reçoivent étant éveillés, si semblables qu'elles soient par ailleurs. Ils reconnaissent même différentes catégories

1. Hose and Mac Dougall, Relations between men and animals in Sarawak, *J. A. I.*, XXXI, p. 191.
2. *The northern tribes of central Australia*, p. 451.

de rêves, et ils leur attribuent plus ou moins de valeur. « Les Ojibbeways ont divisé les rêves en diverses classes, et donné à chacune un nom. L'excellent évêque Baraga, dans son dictionnaire de ce langage, a réuni les noms indiens pour un mauvais rêve, pour un rêve impur, pour un rêve funeste, aussi bien que pour un rêve bon ou heureux[1]. » « Les Hidatsa ont grande confiance dans les songes, mais d'ordinaire ils regardent comme prophétiques seulement ceux qui surviennent après la prière, le sacrifice et le jeûne[2]. » C'est donc en pleine connaissance de cause, et d'une façon réfléchie, que les primitifs accordent autant de créance à une sorte de perceptions qu'à l'autre. Au lieu de dire, comme on fait, que les primitifs croient à ce qu'ils perçoivent en songe, *bien que* ce soient des rêves, je dirai qu'ils y croient *parce que* ce sont des rêves. La théorie « illusionniste » est insuffisante. Comment se fait-il que, sachant fort bien que le rêve est rêve, ils s'y fient néanmoins ? On ne l'expliquera pas par le simple jeu du mécanisme psychologique chez l'individu. Ici encore, il est indispensable de tenir compte des représentations collectives, qui font de la perception comme du rêve quelque chose de tout différent pour le primitif de ce qu'ils sont pour nous.

Notre perception est orientée vers l'appréhension de la réalité objective, et de cette réalité seulement. Elle élimine ce qui aurait une valeur purement subjective. Par là, elle contraste avec le rêve. Nous ne comprenons pas comment ce qui est vu dans un rêve pourrait être mis de pair avec ce qui est vu dans l'état de veille : nous sommes obligés de supposer, si le fait se produit, qu'il est le résultat d'une illusion psychologique très forte. Mais, chez les primitifs, ce contraste violent n'existe pas. Leur perception est orientée autrement. Ce que nous appelons réalité objective y

1. Kohl, *Kitchi Gami, Wanderings round Lake superior*, p. 236.
2. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 516.

est uni, mêlé, et souvent subordonné à des éléments mystiques, insaisissables, que nous qualifions aujourd'hui de subjectifs. Bref, elle est, en ce sens, apparentée au rêve. Ou, si l'on aime mieux, leur rêve est une perception comme les autres. C'est un complexus où entrent les mêmes éléments, qui éveille les mêmes sentiments, et qui pousse de même à l'action. Ainsi, l'Indien qui a eu un songe, et qui risque sa vie sur la foi de ce songe, n'ignore pas la différence entre ce rêve et la perception semblable qu'il aurait pu avoir étant éveillé. Mais comme sa perception à l'état de veille et son rêve sont également mystiques, cette différence ne lui importe pas. A nos yeux, l'objectivité réelle de la perception en mesure la valeur ; aux siens, cette considération est secondaire, ou plutôt, il ne s'en préoccupe pas.

Ce qui pour nous est perception, est principalement pour lui communication avec les esprits, avec les âmes, avec les forces invisibles et intangibles, mystérieuses, qui l'entourent de toutes parts, de qui son sort dépend, et qui tiennent plus de place dans sa conscience que les éléments fixes, tangibles, et visibles de ses représentations. Dès lors, il n'a aucune raison de rabaisser le rêve à la condition d'une représentation subjective, suspecte, à laquelle il ne faut pas se fier. Le rêve n'est pas une forme de perception inférieure et trompeuse. Au contraire, il en est une forme privilégiée, celle où, la part des éléments matériels et tangibles étant *minima*, la communication avec les esprits et avec les forces invisibles est la plus immédiate et la plus complète.

De là, la confiance que le primitif a en ses rêves, au moins égale à celle qu'il accorde à ses perceptions ordinaires. De là, la recherche de méthodes pour se procurer des songes révélateurs, et, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, par exemple, toute une technique pour assurer la sincérité et la valeur des rêves. Ainsi, le jeune homme qui, à l'âge de l'initiation, va essayer de voir en songe l'animal qui sera son ange gardien, son totem individuel, doit

s'y préparer en observant une série de prescriptions. « Il se purifie d'abord par l'*inipi* (bain de vapeur), et en jeûnant pendant trois jours. Durant toute cette période, il évite les femmes, vit à l'écart, et cherche de toutes façons à se rendre assez pur pour recevoir une révélation de la divinité qu'il invoque... ensuite il s'inflige des tortures de différentes sortes, jusqu'à ce que la vision se produise[1]. » De là encore, la déférence et le respect que l'on témoigne aux visionnaires, aux voyants, aux prophètes, parfois même aux fous. On leur attribue une faculté spéciale de communiquer avec la réalité invisible, c'est-à-dire une perception privilégiée. Tous ces faits, bien connus, dérivent naturellement de l'orientation des représentations collectives qui dominent dans les sociétés primitives, et qui rendent mystiques à la fois la réalité où le « sauvage » se meut, et la perception qu'il en a.

III

D'autres différences entre la perception des primitifs et la nôtre proviennent encore de ce caractère mystique. Pour nous, un des signes essentiels auxquels on reconnaît la valeur objective d'une perception, c'est que l'être ou le phénomène perçu apparaît également à tous, les conditions étant supposées identiques. Si, par exemple, une personne seule, parmi plusieurs qui sont présentes, entend, à diverses reprises, un certain son, ou voit un objet à quelques pas, on dira qu'elle est sujette à des illusions, ou qu'elle a eu une hallucination. Leibniz, Taine, et bien d'autres encore ont insisté sur l'accord des sujets percevants, comme sur un moyen de distinguer entre « les phénomènes vrais et les imaginaires ». Et l'opinion courante, sur ce point, est tout à fait du même sentiment que les philosophes. Mais, au contraire, chez les primitifs, il arrive

1. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 436-7.

constamment que des êtres ou des objets se manifestent à certaines personnes, à l'exclusion des autres qui sont là. Nul n'en est étonné, tout le monde le trouve naturel. M. Howitt écrit, par exemple : « Bien entendu, le *ngarang* était invisible pour tous, excepté pour le *wirarap* (sorcier)[1]. » Un jeune apprenti medicine-man, qui raconte son initiation, remarque : « Après ces épreuves, je voyais des choses que ma mère ne pouvait pas voir... Maman, qu'est-ce qu'il y a donc là-bas, qui ressemble à des hommes qui marchent ? — Elle me répondait : ce n'est rien, mon enfant ! C'étaient les *jir* (fantômes) que je commençais à voir[2]. » Les Australiens observés par MM. Spencer et Gillen pensent que le soleil visite pendant la nuit l'endroit d'où il se lève le matin. Les medicine-men habiles peuvent le voir là pendant la nuit ; le fait que des personnes ordinaires ne l'y voient pas prouve seulement qu'elles ne sont pas munies des pouvoirs nécessaires, et nullement que le soleil n'y est pas[3]. » Chez eux, comme dans tant d'autres sociétés du même rang, le médecin-sorcier extrait du corps de son malade un petit objet qui n'est visible que pour l'opérateur. « Après beaucoup de recherches mystérieuses, il trouve et il coupe la corde, qui est invisible pour tous les assistants excepté lui. Mais aucun d'entre eux n'a le moindre doute sur la réalité du fait[4]. » Dans le maléfice que les Australiens appellent « tuer avec l'os » (*pointing the death bone*), une série compliquée d'opérations s'accomplit sans que personne les voie : « Le sang de la victime, d'une manière invisible, va d'elle au magicien, et de là au réceptacle où il est recueilli ; en même temps, par un mouvement inverse, un os, un caillou magique va du sorcier au corps de la victime — toujours d'une manière

1. Howitt, On some Australian medicine men, *J. A. I.*, XVI, 1, p. 42.
2. *Ibid.*, p. 50.
3. *The native tribes of central Australia*, p. 561-2.
4. *Ibid.*, p. 532.

invisible — y entre et y cause une maladie mortelle[1]. »

Mêmes croyances en Sibérie orientale. « Dans le département d'Alarsk du gouvernement d'Irkoutsk... si un enfant tombe dangereusement malade, les Bouriates pensent que le sommet de sa tête est dévoré par Anokhoi, petite bête qui a la forme d'une taupe ou d'un chat... Personne, excepté le shaman, ne peut voir cette bête[2]. »

Dans l'Amérique du Nord, chez les Klamath de l'Orégon, le *kiuks* (medicine-man) qui est appelé auprès d'un malade doit consulter les esprits de certains animaux. Seules, les personnes qui ont subi une préparation de cinq ans pour la carrière de medicine-man peuvent voir ces esprits ; « mais ils les voient aussi clairement que nous distinguons les objets autour de nous »[3]... « Les nains sont invisibles pour tous, excepté pour les hommes initiés aux mystères de la magie[4]. » Les Tarahumares croient que de grands serpents vivent dans les fleuves. Ces serpents ont des cornes et de très gros yeux. Seuls les shamans peuvent les voir[5]. « Le plus grand *hikuli* (plante sacrée personnifiée) mange avec le shaman, pour qui seul il est visible avec ses compagnons[6]. » Dans une cérémonie des Huichols, les têtes des biches sont déposées avec celles des cerfs, parce qu'elles aussi ont des bois, « bien que personne ne les voie excepté le shâman »[7].

Tous ces faits pouvaient être prévus, s'il est vrai que la perception des primitifs est orientée autrement que la nôtre, et ne s'intéresse pas comme elle, avant tout, aux caractères des êtres et des phénomènes que nous appe-

1. W. E. Roth, *Ethnological studies among the N. W. central Queensland aborigines*, n° 264.
2. V. Mikhailovski, *Shamanism in Siberia and european Russia*, analysé dans *J. A. I.*, XXIV, p. 99. Cf., p. 133.
3. A. Gatschet, *The klamath language*, p. xcviii.
4. *Ibid.*, p. xcix.
5. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, p. 310.
6. *Ibid.*, p. 372.
7. Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 68.

lons objectifs. Les propriétés les plus importantes de ces êtres et de ces objets, pour eux, sont leurs puissances occultes, leurs pouvoirs mystiques. Or, l'un de ces pouvoirs est précisément d'apparaître ou de ne pas apparaître, dans des circonstances données. Ou bien le pouvoir est dans le sujet percevant, qui a reçu l'initiation nécessaire, ou qui le tient de sa participation à une essence supérieure, etc. Bref, des rapports mystiques peuvent s'établir entre certains êtres et certaines personnes, par suite desquels ces personnes ont le privilège exclusif de percevoir ces êtres. Ce sont des cas tout à fait analogues à celui du rêve. Le primitif, loin de considérer comme suspecte la perception mystique dont il est exclu, y voit, comme dans le rêve, une communication plus rare, partant plus significative, avec les esprits et les forces invisibles.

IV

Inversement, quand les représentations collectives impliquent la présence de certaines propriétés dans les objets, rien ne pourra en dissuader les primitifs. Pour nous, le fait que nous ne les y percevons pas est décisif. Pour eux, il ne prouve nullement qu'elles n'y sont pas, puisqu'il est peut-être de leur nature de ne pas se manifester à la perception, ou de ne se manifester que sous certaines conditions. Par conséquent, ce que nous appelons l'expérience, et qui décide, à nos yeux, de ce qu'il faut admettre ou ne pas admettre comme réel, est sans force contre les représentations collectives. Les primitifs n'ont pas besoin de cette expérience pour leur attester les propriétés mystiques des êtres et des objets : et, pour la même raison, ils restent indifférents aux démentis qu'elle leur donne. Car, bornée à ce qu'il y a de fixe, de tangible, de visible, de saisissable dans la réalité physique, elle laisse échapper précisément ce qu'il y a de plus important, les forces occultes

et les esprits. Ainsi, il est sans exemple que l'insuccès d'une pratique magique décourage ceux qui y ont foi. Livingstone rapporte une longue discussion qu'il eut avec des faiseurs de pluie, et il ajoute pour finir : « Je n'ai jamais réussi à convaincre un seul d'entre eux de la fausseté de leurs raisonnements. Leur confiance en leurs « charmes » est sans bornes[1]. » Aux îles Nicobar, « les gens, dans tous les villages, ont accompli la cérémonie appelée *tanangla* (c'est-à-dire assistance ou protection). Elle a pour objet d'empêcher la maladie causée par la mousson du N.-E. Pauvres Nicobarais ! Ils font la même chose d'année en année, toujours sans résultat »[2].

L'expérience est particulièrement impuissante contre la croyance aux vertus des « fétiches » qui rendent invulnérable : on trouve toujours moyen d'interpréter l'événement dans un sens favorable à cette croyance. « Ainsi un Ashanti, s'étant procuré un fétiche de ce genre, se hâte d'en faire l'épreuve, et reçoit une balle de fusil qui lui brise l'os du bras. Le « fetish man » expliqua la chose à l'entière satisfaction de tous, en déclarant que le fétiche offensé venait à l'instant de lui en révéler la raison : ce jeune homme avait eu des relations sexuelles avec sa femme à un jour défendu. Le blessé avoua qu'il était vrai, et les Ashantis n'ont rien perdu de leur foi[3]. » Quand un indigène, écrit du Chaillu, a un collier de fer au cou, il est à l'épreuve des balles. Le charme n'opère-t-il pas, sa foi n'en est pas ébranlée. On pensera que quelque habile sorcier, malveillant, a produit un « contre-charme » puissant, dont le blessé est la victime[4]. « En revenant de chez le roi, dit-il ailleurs, je tirai un oiseau posé sur un arbre, et je le manquai. J'avais pris de la quinine, et ma main tremblait. Mais les nègres qui étaient là s'écrièrent aussitôt que

1. *Missionary Travels* (1857), p. 24-25.
2. Solomon, Diaries kept in Car Nicobar, *J. A. I.*, XXXII, p. 213.
3. Bowditch, *Mission to Ashantee*, p. 439.
4. *Explorations and adventures in Equatorial Africa*, p. 338.

c'était un oiseau-fétiche, et que je ne *pouvais* pas l'atteindre. Je tirai de nouveau, et je le manquai encore. Triomphe des assistants. Cependant je recharge mon fusil. Je vise avec soin et j'abats l'oiseau. Un instant déconcertés, les nègres expliquent bientôt que je suis un blanc, et que les lois des fétiches ne valent pas entièrement pour moi ; en sorte que mon dernier coup de fusil ne prouvait rien pour eux en fin de compte[1]. » De même au Loango. « On m'avait fait présent, dit le Dr Pechuël-Loesche, d'une belle cravate, faite des poils de la queue d'un éléphant, ornée... de dents d'un poisson de mer et de crocodile. Ces dents devaient me préserver de tout danger provenant de l'eau... Il arriva que je fus plusieurs fois précipité dans la mer en passant la barre, et un jour j'eus grand peine à atteindre le rivage. On affirma sérieusement que les dents seules m'avaient sauvé, parce que sans elles mon talent de nageur n'aurait pas suffi à me tirer de ces lourdes lames. *Je ne portais pas la cravate.* On n'en croyait pas moins à son efficacité[2]. » Le fétiche et le medicine-man ont toujours le dernier mot.

L'homme des sociétés inférieures vit donc et agit au milieu d'êtres et d'objets qui tous, outre les attributs que nous leur reconnaissons, possèdent aussi des propriétés mystiques. A leur réalité sensible s'en mêle pour lui une autre. Il se sent entouré par une infinité d'êtres insaisissables, invisibles presque toujours, et toujours redoutables : souvent par les âmes des morts, toujours par une multitude d'esprits à personnalité plus ou moins définie. C'est du moins ainsi que s'expriment la plupart des observateurs et des anthropologistes : ils usent d'un langage animiste. M. Frazer a réuni un grand nombre de témoignages, qui tendent à montrer que le fait est universel dans les sociétés de rang inférieur[3]. Faut-il en rappeler quelques-uns ? « L'imagination des Oraons erre épouvantée dans un

1. *Ibid.*, p. 179.
2. *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 352.
3. *The Golden Bough*, 2e éd., III, p. 41 sqq.

monde de revenants... Il n'y a pas de rocher, de route, de rivière, de bois qui ne soit hanté... Partout aussi, il y a des esprits[1]... » Comme les Santals, les Mundas et les Oraons du Chota-Nagpour, « les Kadars se croient environnés par une multitude de puissances invisibles. Les unes sont les âmes des ancêtres, les autres semblent n'incorporer rien de plus défini que le vague sentiment de mystère et d'inquiétude dont les montagnes, les fleuves, les forêts solitaires emplissent l'imagination du sauvage... Leur nom est légion et leurs attributs sont à peine connus »[2]. En Corée, les esprits « occupent toutes les régions du ciel et chaque pouce de terrain. Ils sont à l'affût de l'homme le long des routes, dans les arbres, sur les rochers, dans les montagnes, dans les vallées, dans les cours d'eau. Ils l'espionnent sans trêve, de jour et de nuit... Ils sont toujours autour de lui, devant, derrière, volent au-dessus de sa tête, l'interpellent de dessous la terre. Même dans sa propre maison il ne trouve pas un refuge : les esprits sont encore là, fixés dans le plâtre des murs, attachés aux poutres, accrochés aux parois... Leur ubiquité est une laide parodie de l'omniprésence de Dieu »[3]. En Chine, selon l'ancienne doctrine, « l'univers est rempli, dans toutes ses parties, par des légions de *shen* et de *kwei*... Chaque être et chaque chose qui existe est animé soit par un *shen*, soit par un *kwei*, soit par les deux à la fois »[4]. Chez les Fang, en Afrique occidentale, « les esprits sont partout : dans les rochers, dans les forêts, dans les rivières. En fait, pour les Fang, la vie est une lutte continuelle contre les esprits corporels et spirituels »[5]. « Dans toutes les actions de sa vie journalière, écrit aussi miss Kingsley, le nègre africain vous

1. Risley, *Tribes and castes of Bengal*, II, p. 143-45.
2. *Ibid.*, I, p. 369.
3. Rev. G. H. Jones, The spirit worship in Korea, *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, II, 1, p. 48.
4. De Groot, *The religious system of China*, II, p. 51.
5. Bennett, Ethnographical notes on the Fang, *J. A. I.*, XXIX, p. 87.

montre comment il vit avec un monde d'esprits grand et puissant autour de lui... Avant de partir à la chasse ou à la guerre, il frotte ses armes avec une substance magique pour fortifier les esprits qu'elles contiennent ; en même temps il cause avec eux, il leur rappelle comme il en a pris soin, les présents qu'il leur a offerts, ce qu'il lui en a coûté, et il les supplie de ne pas l'abandonner à l'heure du danger. Vous le verrez aussi se pencher sur la surface d'un fleuve et parler à l'esprit de ce fleuve avec les incantations voulues ; il lui demande de faire couler la barque d'un homme qui est son ennemi, ou de le noyer ; il le charge de porter une malédiction à un village en aval qui l'a offensé, etc[1].

Miss Kingsley a fortement insisté sur l'homogénéité des représentations que ces primitifs ont de toutes choses. Ils pensent tout en termes d'esprits..., les choses arrivent à cause de l'action d'un esprit sur un esprit[2]. Quand le médecin applique un remède, c'est l'esprit du remède qui agit sur l'esprit de la maladie. L'action proprement physique demeure inconcevable, sans l'action mystique. Ou plutôt il n'y a pas d'action proprement physique : il n'y a que des actions mystiques. Aussi est-il à peu près impossible de faire comprendre à ces primitifs certaines distinctions, surtout quand il s'agit, par exemple, d'une accusation de meurtre au moyen de pratiques magiques. Voici un cas tout à fait caractéristique. « J'explique, dit le Rév. Nassau, à mon interlocuteur indigène, que si l'accusé, en accomplissant ses rites fétichistes, a fait quoi que ce soit qui puisse ôter la vie, je consens à ce qu'il soit mis à mort. S'il n'a fait que des fétiches, même avec l'intention de tuer, il n'est pas coupable de la mort qui est survenue, car de simples fétiches ne peuvent pas tuer. Mais, s'il a eu recours au poison, avec ou sans fétiches, il est coupable. »

« Malgré tout, ajoute M. Nassau, la distinction entre

1. *West-African studies*, p. 110.
2. *Ibid.*, p. 330.

fétiche et poison reste vague dans la pensée de beaucoup d'indigènes. Ce que j'appelle « poison » n'est pour eux qu'une autre forme matérielle d'une puissance fétiche : le poison, comme le fétiche, n'étant efficace que par la présence d'un esprit en lui[1]. » C'est-à-dire que, dans leur pensée, le simple fétiche tue aussi sûrement que le poison. Plus sûrement même : car le poison ne tue que par une puissance mystique, dont, dans certaines circonstances, il peut se trouver dépouillé. L'idée de ses propriétés physiques, si nette pour l'Européen, n'existe pas pour la mentalité de l'Africain.

Nous sommes donc autorisé à dire que cette mentalité est différente de la nôtre, beaucoup plus que le langage des partisans de l'animisme ne le donnerait à penser. Quand ils nous décrivent le monde peuplé de revenants, d'esprits, et de fantômes pour les hommes des sociétés inférieures, on songe aussitôt que les croyances de ce genre n'ont pas entièrement disparu dans les pays civilisés. Sans parler du spiritisme, on se rappelle les histoires de revenants qui abondent dans notre folklore, et l'on est tenté de penser que la différence est seulement du plus au moins. Sans doute, ces croyances peuvent être considérées dans nos sociétés comme une survivance qui témoigne d'un état mental plus ancien, et autrefois plus général. Mais gardons-nous d'y voir une image fidèle, bien qu'affaiblie, de la mentalité des primitifs. Pour les membres même les moins cultivés de notre société, les histoires de revenants, d'esprits, etc., appartiennent à la région du surnaturel : entre ces apparitions, ces actions magiques, et les faits qui sont fournis par la perception ordinaire et par l'expérience du grand jour, la ligne de démarcation demeure nette. Pour les primitifs, au contraire, cette ligne n'existe pas. Un genre de perceptions et d'actions est juste aussi naturel que l'autre, ou, pour mieux dire, il n'y en a pas deux genres distincts.

1. *Fetichism in West-Africa*, p. 263.

L'homme superstitieux, souvent aussi l'homme religieux de notre société, croit à deux ordres de réalités, les unes visibles et tangibles, soumises aux lois nécessaires du mouvement, les autres invisibles, impalpables, « spirituelles », formant comme une sphère mystique qui enveloppe les premières. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas ainsi deux mondes au contact l'un de l'autre, distincts et solidaires, se pénétrant plus ou moins l'un l'autre. Il n'y en a qu'un. Toute réalité est mystique comme toute action, et par conséquent aussi toute perception.

CHAPITRE II

LA LOI DE PARTICIPATION

I

Si les représentations collectives des primitifs diffèrent des nôtres par leur caractère essentiellement mystique, si leur mentalité, comme j'ai essayé de le montrer, est orientée autrement que la nôtre, nous devons admettre que les représentations ne sont pas liées non plus dans leur esprit comme dans le nôtre. Faut-il en inférer que ces représentations obéissent à une logique autre que celle de notre entendement ? Ce serait trop dire, et l'hypothèse dépasserait ce que les faits permettent d'affirmer. Rien ne prouve que les liaisons des représentations collectives doivent dépendre seulement de lois qui aient un caractère logique. En outre, l'idée d'une logique autre que celle de notre entendement ne saurait être pour nous qu'un concept négatif et vide. Or, en fait, nous pouvons au moins essayer de saisir comment les représentations se lient dans la mentalité des primitifs. Nous comprenons leurs langues, nous concluons des marchés avec eux, nous parvenons à interpréter leurs institutions et leurs croyances : il y a donc un passage possible, une communication praticable entre leur mentalité et la nôtre.

Sous ces réserves, néanmoins, ces mentalités sont différentes. La disparité devient d'autant plus sensible que l'étude comparative a été plus prolongée, et que les documents ont permis de la pousser plus avant. L'explora-

teur qui traverse rapidement une société de type inférieur n'a pas le temps d'examiner ce problème. Presque jamais il ne songe même à le poser. Tour à tour, il constate la permanence remarquable de certains traits de la nature humaine, qui se révèlent dans les conditions les plus diverses, et il exprime sa surprise, en présence de manières de penser et d'agir dont l'origine et la raison lui échappent. Il laisse au lecteur le soin de chercher comment ces impressions successives se concilient entre elles, ou bien il s'en tient aux « explications » générales fournies par la psychologie et par la logique traditionnelles, s'il en a quelque teinture.

Mais si nous écoutons les observateurs qui ont vécu plus longtemps avec les primitifs, et surtout ceux qui ont fait effort pour entrer dans leur manière de sentir et de penser, nous entendons un tout autre langage. Qu'il s'agisse des Américains du Nord (F.-H. Cushing, le major Powell), des nègres du Congo français (Miss Kingsley), des Maoris de la Nouvelle-Zélande (M. Elsdon Best), ou de toute autre société « primitive », jamais, nous dit-on, un « civilisé » ne peut se flatter de voir sa pensée suivre tout à fait la même marche que celle du primitif, ni de retrouver le chemin par où celle-ci a passé. « La mentalité du Maori, dit par exemple M. Elsdon Best, est de nature intensément mystique... Nous entendons parler de maintes théories singulières touchant les croyances maories et la pensée maorie. Mais la vérité est que nous ne comprenons ni l'une ni les autres, et, qui pis est, nous ne les comprendrons jamais. Nous ne connaîtrons jamais l'intimité de la pensée indigène. Car il nous faudrait pour cela remonter le cours de beaucoup de siècles... jusqu'au temps où nous aussi nous avions un esprit de primitif. Et il y a longtemps que les portes se sont fermées sur cette route mystérieuse[1]. »

Cushing avait acquis une sorte de naturalisation mentale chez les Zuñis. Non content de vivre avec eux, et comme

1. Elsdon Best, Maori medical Lore, *Journal of the Polynesian Society*, XIII, p. 219 (1904).

eux, pendant de longues années, il s'était fait initier et adopter par leurs chefs religieux, et affilier à leurs sociétés secrètes ; dans les cérémonies sacrées, il avait, comme les prêtres, son rôle propre, qu'il remplissait. Mais, précisément, les travaux trop rares qui ont été publiés de lui nous donnent le sentiment d'une forme d'activité mentale à laquelle notre esprit ne se conformera jamais exactement. Nos habitudes intellectuelles sont trop loin de celles des Zuñis. Notre langage (sans lequel nous ne nous représentons rien et nous ne raisonnons pas) implique des catégories qui ne coïncident pas avec les leurs. Enfin et surtout, la réalité sociale ambiante, dont les représentations collectives, et même jusqu'à un certain point, le langage, sont des fonctions, diffère trop chez eux de ce qu'elle est chez nous.

Ainsi la mentalité des sociétés inférieures n'est pas sans doute aussi impénétrable que si elle obéissait à une logique autre que la nôtre, mais elle ne nous est pas non plus tout à fait intelligible. Nous sommes conduits à penser qu'elle n'obéit pas exclusivement aux lois de *notre* logique, ni peut-être à des lois qui soient toutes de nature logique. L'analyse des faits les plus caractéristiques pourra nous donner quelque lumière sur ce point.

Souvent les observateurs ont recueilli des raisonnements, ou, pour mieux dire, des liaisons de représentations qui leur ont semblé étranges et inexplicables. Je n'en rapporterai que quelques-unes. « Une sécheresse à Landana fut attribuée particulièrement au fait que les missionnaires portaient une certaine espèce de toque pendant le service divin. Les indigènes disaient que cela empêchait la pluie de tomber ; ils se mirent à pousser les hauts cris et à exiger que les missionnaires quittassent le pays... Ceux-ci montrèrent leur jardin aux chefs indigènes, et leur firent voir que leurs cultures périssaient par manque d'eau : était-il vraisemblable qu'ils voulussent détruire leurs propres récoltes ? Rien ne put convaincre les indi-

gènes, et l'agitation ne s'apaisa que lorsque les pluies tombèrent enfin avec abondance[1]. » Le Dr Pechuël-Loesche rapporte un cas tout à fait semblable, accompagné d'autres assez analogues pour qu'on puisse se permettre de généraliser. « Après le débarquement des missionnaires catholiques, les pluies firent défaut, et les plantations souffrirent. La population se mit dans la tête que c'était la faute de ces ecclésiastiques, et particulièrement de leurs longues robes. On n'avait jamais vu de vêtements pareils. Ailleurs, c'est un cheval blanc nouvellement débarqué qui avait arrêté les transactions, et qui donna lieu à de laborieux palabres. Un traitant eut de gros ennuis pour avoir remplacé la perche de bois du pays, toute courbée, qui portait son pavillon, par un mât tout droit qui venait d'être importé. Un manteau de caoutchouc luisant, un chapeau bizarre, un rocking-chair, un instrument quelconque peut donner lieu aux plus graves soupçons. Toute la population de la côte peut s'irriter à la vue d'un voilier avec de nouveaux agrès, ou d'un vapeur qui a une cheminée de plus que les autres. S'il arrive quelque chose de fâcheux, on le rapporte aussitôt à ce qui est survenu d'inusité[2]. »

En Nouvelle-Guinée, « au moment où je m'établis avec ma femme à Motumotu, dit le Rév. Edelfelt, une sorte d'épidémie de pleurésie régnait le long de la côte... Naturellement, on nous accusa, ma femme et moi, d'avoir apporté le messager de mort, et on demanda à grands cris que nous — et les maîtres d'école polynésiens avec nous — subissions pour cela la peine capitale... Il fallait néanmoins une cause, et les indigènes accusèrent un pauvre malheureux mouton que j'avais ; il fut tué pour les satisfaire. L'épidémie ne diminuant pas ses ravages, ils s'en prirent à mes deux chèvres, qui pourtant échappèrent à la mort. A la fin, leurs injures et leurs accusations se concentrèrent sur un grand portrait

1. Phillips, The lower Congo, *J. A. I.*, XVII, p. 220.
2. *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 83.

de la reine Victoria, qui était accroché au mur de notre salle à manger. Avant l'épidémie, les gens venaient, même de fort loin, pour voir ce portrait, et ils restaient de longues heures à le regarder. Maintenant cette image inoffensive de notre gracieuse reine était devenue la cause de la destruction de la santé et de la vie... et l'on prétendit exiger de moi que je la fisse disparaître : je n'y voulus pas consentir »[1].

A Tanna (Nouvelles-Hébrides), « il paraît presque impossible de dire comment les idées des naturels se lient les unes aux autres. Par exemple, que l'un d'eux, passant sur un chemin, voie tomber sur lui d'un arbre un serpent, et que le lendemain, ou la semaine suivante, il apprenne que son fils est mort au Queensland, il rapportera les deux faits l'un à l'autre. Une nuit, une tortue vint à terre, et elle y déposa ses œufs. Elle fut capturée au même moment. Jamais, de mémoire d'homme, chose pareille n'était arrivée. La conclusion fut que le christianisme était cause de ce que la tortue fût venue déposer ses œufs sur le rivage, et que ce qu'il y avait à faire, c'était d'offrir l'animal au missionnaire qui avait apporté la religion nouvelle »[2].

Mêmes liaisons dans l'Amérique du Nord. « Un soir que nous discourions des animaux du pays, voulant leur faire entendre que nous avions en France des lapins et levrauts, je leur en fis voir la figure par le moyen de mes doigts, en la clarté du feu qui en faisait donner l'ombrage contre la cabane. D'aventure et par hasard, on prit le lendemain matin du poisson beaucoup plus qu'à l'ordinaire ; ils crurent que ces figures en avaient été la cause, tant ils sont simples, et me priant au reste de prendre courage, et d'en faire tous les soirs de même, et de leur apprendre, ce que je ne voulus point faire, pour n'être cause de cette superstition et pour n'adhérer à leur folie[3]. »

1. Customs and superstitions of New-Guinea natives, *Proceedings of the Queensland branch of the R. geographical Society of Australasia*, 1891-2, VII, 1, p. 23-24.
2. Gray, Notes on the natives of Tanna, *J. A. I.*, XXVIII, p. 131.
3. Fr. Sagard, *Le Grand voyage au pays des Hurons* (1632), p. 256-7.

Enfin, en Nouvelle-Guinée, « un homme qui revient de la pêche ou de la chasse, n'ayant rien pris, cherche dans sa tête le moyen de découvrir qui a ensorcelé ses filets. Il lève les yeux, et juste il aperçoit un indigène, d'un village voisin et ami, en route pour rendre une visite. Aussitôt l'idée lui vient que cet homme est le sorcier, et, au premier moment favorable, il l'attaque à l'improviste, et il le tue »[1].

L'explication courante de ces faits consiste à dire que les primitifs appliquent sans discernement le principe de causalité, et qu'ils confondent l'antécédent avec la cause. Ce serait l'erreur de raisonnement très commune que l'on désigne sous le nom du sophisme *post hoc, ergo propter hoc*. Les primitifs, dit-on, n'ont même pas l'idée que ce puisse être une erreur. La consécution des représentations dans leur esprit suffit à leur garantir que les objets sont liés en effet : ou, pour mieux dire, ils ne songent pas que cette liaison ait besoin d'une garantie. Les observateurs eux-mêmes suggèrent le plus souvent cette explication. « Pour les indigènes, dit le Dr Pechuël-Loesche, il n'y a point de hasard. Ce qui est contigu dans le temps, même en des points de l'espace très éloignés les uns des autres, leur apparaît aisément comme lié par une relation causale[2]. »

Il est vrai, et nous en verrons plus loin la raison, que pour les primitifs, il n'y a point de hasard. Quant au reste, l'explication proposée, si elle n'est pas tout à fait inexacte, est sûrement incomplète. Sans doute, les primitifs sont sujets, autant et peut-être plus que les civilisés, à commettre le sophisme *post hoc, ergo propter hoc*. Mais, dans les faits que j'ai cités, simples spécimens d'une classe très nombreuse, il y a plus, il y a autre chose qu'un usage naïf et erroné du principe de causalité. Ce n'est pas seulement l'antériorité immédiate dans le temps qui fait lier un certain phénomène à un autre. La succession perçue ou remarquée peut suggérer

1. Guise, Wanigela River, New-Guinea, *J. A. I.*, XXVIII, p. 212.
2. *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 333.

la liaison ; la liaison elle-même ne se confond pas du tout avec cette succession. Elle consiste en un rapport mystique que le primitif se représente — et dont il est persuadé dès qu'il se le représente — entre l'antécédent et le conséquent : le premier ayant la vertu de produire et de faire apparaître le second. Cela ressort des faits mêmes qui sont rapportés par le Dr Pechuël-Loesche, si on les rapproche de ce qui a été établi plus haut, touchant les propriétés mystiques de la forme des êtres et des objets[1]. Quels effets ne peuvent être causés par la vertu mystique d'une soutane, d'un vapeur à trois cheminées, d'un waterproof en caoutchouc, d'un mât de pavillon, bref, d'un objet insolite quelconque ? Qui sait quelles conséquences peuvent suivre de leur seule présence ? Tout ce qui est étrange est un sujet de frayeur pour l'indigène, disent MM. Spencer et Gillen[2]. Dans le cas du portrait de la reine Victoria, l'explication par le sophisme *post hoc, ergo propter hoc* est manifestement insuffisante. Ce portrait était familier aux indigènes longtemps avant que l'épidémie eût éclaté. Ils ne s'en prennent à lui qu'en quatrième lieu, après avoir incriminé successivement le missionnaire, son mouton, et ses chèvres. S'ils l'accusent à son tour, c'est sans aucun doute pour la vertu magique qu'ils supposent inhérente à cet objet extraordinaire. Et le cas des Hurons rapporté par Sagard doit s'interpréter de la même façon.

Il faut donc, pour comprendre ces faits et pour les ramener à un principe commun, remonter au caractère mystique des représentations collectives, et reconnaître ce même caractère aux liaisons qui se forment entre ces représentations dans la mentalité des sociétés inférieures. La consécution dans le temps est un élément de la liaison. Mais cet élément n'est pas toujours nécessaire, et il n'est jamais suffisant. S'il en était autrement, comment expliquer que

1. Voir ch. I, p. 33-37.
2. *The northern tribes of central Australia*, p. 31-32.

les séquences de phénomènes les plus constantes, et les plus évidentes, échappent souvent aux primitifs ? Par exemple, « les Ja-luo n'associent pas la lumière du jour avec l'éclat du soleil : ils les considèrent comme deux choses entièrement différentes, et ils demandent ce que cette lumière devient la nuit »[1]. Dobrizhoffer montre les Abipones incapables de saisir parfois des rapports de séquence immédiate qui crèvent les yeux. Ainsi, « une plaie produite par un coup de lance pourra être assez grave pour expliquer, surabondamment, la mort du blessé. Néanmoins, s'il meurt, ils sont fous au point de croire que, ce qui l'a tué, ce n'est pas une arme, mais bien l'art homicide des sorciers... Ils sont persuadés que le sorcier mourra à son tour, en punition du meurtre de leur parent, si le cœur et la langue du défunt sont arrachés de son corps aussitôt après sa mort, rôtis sur le feu, et donnés à dévorer aux chiens. Bien que tant de cœurs et de langues aient déjà été dévorés ainsi, et qu'on n'ait jamais vu un seul des sorciers mourir immédiatement après, les Abipones n'en restent pas moins religieusement attachés à la coutume de leurs ancêtres, et ils continuent à arracher le cœur et la langue des enfants et des adultes des deux sexes, aussitôt qu'ils ont expiré »[2].

Ainsi, non seulement les séquences de phénomènes les plus frappantes passent souvent inaperçues pour l'esprit des primitifs, mais souvent aussi ils croient fermement à des séquences qui ne se vérifient jamais. L'expérience n'a pas plus le pouvoir de les détromper que de les instruire. Dans une infinité de cas, leur mentalité, comme nous l'avons vu plus haut, est imperméable à l'expérience. Donc, quand ils rendent les soutanes des missionnaires responsables de la sécheresse, ou quand ils attribuent une épidémie à la présence d'un portrait, ce n'est pas simplement l'effet d'une consécution dans le temps, qui s'inscrirait dans leur

1. Hobley, British East Africa. Kavirondo and Nandi, *J. A. I.*, XXXIII, p. 358.
2. *An account of the Abipones*, II, p. 223.

esprit, et qui deviendrait pour eux un rapport de causalité. Le processus mental est différent, et plus complexe. Ce que nous appelons expérience et consécution de phénomènes ne trouve pas, chez les primitifs, des esprits simplement prêts à les recevoir, et disposés à en subir passivement l'impression. Au contraire, ces esprits sont occupés d'avance par un grand nombre de représentations collectives, en vertu desquelles les objets, quels qu'ils soient, êtres vivants, objets inanimés, ou instruments sortis de la main de l'homme, ne se présentent à eux que chargés de propriétés mystiques. Par suite, indifférents le plus souvent aux rapports objectifs, ces esprits sont surtout attentifs à des liaisons mystiques, actuelles ou virtuelles. Ces liaisons préformées ne tirent point leur origine de l'expérience présente, et contre elles l'expérience ne peut rien.

II

N'essayons donc plus de rendre compte de ces liaisons soit par la faiblesse d'esprit des primitifs, soit par l'association des idées, soit par un usage naïf du principe de causalité, soit par le sophisme *post hoc, ergo propter hoc* ; bref, de vouloir ramener leur activité mentale à une forme inférieure de la nôtre. Considérons plutôt ces liaisons en elles-mêmes, et cherchons si elles ne dépendent pas d'une loi générale, fondement commun de ces rapports mystiques que la mentalité des primitifs appréhende si souvent entre les êtres et les objets. Or il y a un élément qui ne fait jamais défaut dans ces rapports. Sous des formes et à des degrés divers, tous impliquent une « participation » entre les êtres ou les objets liés dans une représentation collective. C'est pourquoi, faute d'un meilleur terme, j'appellerai *loi de participation* le principe propre de la mentalité « primitive » qui régit les liaisons et les préliaisons de ces représentations.

Il serait difficile de donner, dès à présent, un énoncé abstrait de cette loi. La suite de ce chapitre la définira suffisamment, bien que ce qu'il s'agit d'exprimer n'entre qu'à grand'peine dans les cadres ordinaires de notre pensée. Pourtant, à défaut d'une formule satisfaisante, on peut tenter une approximation. Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont.

En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire. Parfois, elle est aperçue ; souvent aussi, elle ne l'est pas. Souvent elle s'efface devant une communauté mystique d'essence entre des êtres qui cependant, pour notre pensée, ne sauraient être confondus sans absurdité. Par exemple, « les Trumai (tribu du nord du Brésil) disent qu'ils sont des animaux aquatiques. Les Bororó (tribu voisine) se vantent d'être des araras (perroquets) rouges ». Cela ne signifie pas seulement qu'après leur mort ils deviennent des araras, ni non plus que les araras sont des Bororó métamorphosés, et doivent être traités comme tels. Il s'agit de bien autre chose. « Les Bororó, dit M. von den Steinen, qui ne voulait pas le croire, mais qui a dû se rendre à leurs affirmations formelles, les Bororó donnent froidement à entendre qu'ils *sont actuellement* des araras, exactement comme si une chenille disait qu'elle est un papillon[1]. » Ce n'est pas un nom qu'ils se donnent, ce n'est pas une parenté qu'ils proclament. Ce qu'ils veulent

1. K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens*, p. 305-6.

faire entendre, c'est une identité essentielle. Qu'ils soient tout à la fois les êtres humains qu'ils sont, et des oiseaux au plumage rouge, M. von den Steinen le juge inconcevable. Mais, pour une mentalité régie par la loi de participation, il n'y a point là de difficulté. Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre, impliquant une semblable identité entre les individus d'un groupe totémique et leur totem.

Au point de vue dynamique, de même, la production des êtres et des phénomènes, l'apparition de tel ou tel événement, résultent d'une action mystique qui se communique, sous des conditions mystiques elles-mêmes, d'un objet ou d'un être à un autre. Elles dépendent d'une participation qui est représentée sous des formes très variées : contact, transfert, sympathie, action à distance, etc. Dans un grand nombre de sociétés de type inférieur, l'abondance du gibier, du poisson ou des fruits, la régularité des saisons et celle des pluies, sont liées à l'accomplissement de certaines cérémonies par des personnes déterminées, ou à la présence, à la santé d'une personne sacrée, qui possède une vertu mystique spéciale. Ou bien encore, l'enfant nouveau-né subit le contre-coup de tout ce que fait son père, de ce qu'il mange, etc. L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou malheureux, selon que sa femme, restée dans son campement, s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels ou tels actes. Les relations de ce genre sont innombrables dans les représentations collectives. Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les événements passe inaperçu, ou n'a qu'une importance minime. Ce sont les participations mystiques qui occupent la première place, et souvent toute la place.

C'est pourquoi la mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on consi-

dère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique — et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons. *Prélogique* ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons : en tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle *prélogique*, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique ;* elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre.

Ces caractères ne s'appliquent, comme il a été dit, qu'aux représentations collectives et à leurs liaisons. Considéré comme individu, en tant qu'il pense et qu'il agit indépendamment, s'il est possible, de ces représentations collectives, un primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent de la façon que nous attendrions. Les inférences qu'il formera seront justement celles qui nous paraissent raisonnables dans les circonstances données. S'il a abattu deux pièces de gibier, par exemple, et s'il n'en trouve qu'une à ramasser, il se demandera ce que l'autre est devenue, et il la cherchera. Si la pluie le surprend et l'incommode, il se mettra en quête d'un abri. S'il rencontre une bête féroce, il s'ingéniera pour lui échapper, etc. Mais de ce que, dans les occasions de ce genre, les primitifs raisonneront comme nous, de ce qu'ils tiendront une conduite semblable à celle que nous tiendrions (ce que font aussi, dans les cas les plus

simples, les plus intelligents des animaux), il ne suit pas que leur activité mentale obéisse toujours aux mêmes lois que la nôtre. En fait, en tant que collective, elle a des lois qui lui sont propres, dont la première et la plus générale est la loi de participation.

La matière même sur laquelle s'exerce cette activité mentale a déjà subi l'action de la loi de participation. Car les représentations collectives sont tout autre chose que nos concepts. Ceux-ci, matière de nos opérations logiques, résultent déjà, comme on sait, d'opérations antérieures du même genre. Le simple énoncé d'un terme général abstrait : homme, animal, organisme, contient virtuellement un grand nombre de jugements, qui impliquent des relations définies entre beaucoup de concepts. Mais les représentations collectives des primitifs ne sont pas, comme nos concepts, le produit d'un travail intellectuel proprement dit. Elles contiennent, à titre de parties intégrantes, des éléments émotionnels et moteurs, et surtout elles impliquent, au lieu d'inclusions et d'exclusions conceptuelles, des participations plus ou moins nettement définies, mais, en général, vivement senties.

Pourquoi, par exemple, une image, un portrait sont-ils pour les primitifs tout autre chose que pour nous ? D'où vient qu'ils leur attribuent les propriétés mystiques dont nous avons eu la preuve plus haut ? Évidemment de ce que toute image, toute reproduction « participe » à la nature, aux propriétés, à la vie de ce dont elle est l'image. Participation qui ne doit pas être entendue à la façon d'un partage, comme si le portrait, par exemple, emportait une fraction de la somme de propriétés ou de vie possédée par le modèle. La mentalité primitive ne voit aucune difficulté à ce que cette vie et ces propriétés soient *à la fois* dans le modèle et dans l'image. En vertu d'un lien mystique entre eux, lien représenté sous la loi de participation, l'image *est* le modèle, comme les Bororó *sont* des araras. Donc on peut obtenir d'elle ce qu'on obtient de lui, on peut agir sur lui

en agissant sur elle. De même, si les chefs Mandans laissent Catlin prendre leur portrait, ils ne dormiront pas en paix leur dernier sommeil, quand ils seront dans leur tombeau. Pourquoi ? Parce que, en vertu d'une participation inévitable, ce qui adviendra de leur image, livrée à des mains étrangères, sera ressenti par eux-mêmes après leur mort. Et pourquoi la tribu est-elle si inquiète à l'idée que le repos de ses chefs sera ainsi troublé ? Évidemment — bien que Catlin ne le dise pas — parce que le bien-être de la tribu, sa prospérité, son existence même dépendent, toujours en vertu d'une participation mystique, de l'état de ses chefs, vivants ou morts.

Des considérations analogues valent pour les autres représentations collectives dont nous avons montré le caractère mystique : pour celles du nom et de l'ombre, par exemple. Il en est une qui devra pourtant nous arrêter davantage, parce qu'elle sert de point d'appui à toute une théorie de la mentalité primitive. C'est la représentation de « l'âme », point de départ de la doctrine connue sous le nom d'animisme, dont M. Tylor expose le principe en ces termes : « Il semble que les hommes capables de pensée, mais encore à un degré inférieur de civilisation, aient été profondément impressionnés par deux groupes de problèmes biologiques. En premier lieu, qu'est-ce qui fait la différence entre un corps qui vit et un autre qui est mort ; quelle est la cause du sommeil, de la veille, de l'évanouissement, de la maladie, de la mort ? En second lieu, que sont ces formes humaines qui apparaissent dans les rêves et dans les visions ? Considérant ces deux groupes de phénomènes, les philosophes sauvages de jadis firent sans doute leur premier pas en concluant que tout homme a évidemment deux choses qui lui appartiennent, sa vie et son fantôme. L'une et l'autre sont manifestement en rapport étroit avec le corps : la vie, en le rendant capable de sentir, de penser et d'agir ; le fantôme, en étant son image ou son second moi ; tous deux, aussi, sont représentés comme

des choses séparables du corps, la vie comme pouvant s'en aller et laisser le corps insensible ou mort, le fantôme comme apparaissant à des gens très éloignés de ce corps. Le second pas... consiste simplement à combiner la vie et le fantôme. Puisque tous deux appartiennent au corps, pourquoi n'appartiendraient-ils pas aussi l'un à l'autre, ne seraient-ils pas des manifestations d'une seule et même âme ?... Cela, en tout cas, correspond à la conception effective de l'âme personnelle ou de l'esprit chez les races inférieures, qui peut être définie dans les termes suivants : une image humaine sans épaisseur, sans corps, de sa nature une sorte de vapeur, de pellicule, d'ombre, la cause de la vie et de la pensée dans l'individu qu'elle anime, maîtresse de la conscience personnelle et de la volition de son possesseur corporel, passé ou présent ; capable de planter là son corps, et d'apparaître tout à coup à différents endroits, le plus souvent impalpable et invisible, et cependant manifestant une force physique, en particulier apparaissant aux hommes, endormis ou éveillés, comme un fantôme séparé du corps dont il porte la ressemblance ; continuant à exister et à apparaître aux hommes après la mort de ce corps ; capable d'entrer dans le corps d'autres hommes, de les posséder et d'y agir, dans le corps d'animaux ou même d'objets inanimés... Ce sont là des doctrines qui correspondent de la façon la plus forte au témoignage évident des sens de l'homme, interprété par une philosophie primitive, sincèrement logique et rationnelle[1]. »

C'est, en effet, une idée favorite de M. Tylor que l'animisme est une doctrine d'autant plus conséquente avec elle-même, et d'autant plus satisfaisante au point de vue logique, qu'on la prend plus près de sa source, c'est-à-dire sous sa forme la plus primitive. Plus tard, en se compliquant d'éléments nouveaux, en essayant de résoudre des problèmes plus complexes, en se généralisant, elle s'obscurcit et s'em-

1. *Primitive culture*, 4e éd., 1903, I, p. 428-9.

barrasse. A l'origine, elle est d'une limpidité parfaite, parce qu'elle s'impose, pour ainsi dire, à la réflexion naïve du « philosophe » sauvage, en présence des faits. Et la satisfaction que ce philosophe trouvait dans son hypothèse, le savant la goûte, à son tour aujourd'hui, en constatant que cette hypothèse est le produit spontané, et universel, d'une activité intellectuelle toujours identique dans son fond, et mue, comme la sienne, par le besoin logique de donner une réponse aux problèmes que les faits posent à l'intelligence.

Cette théorie est fort séduisante. Il nous semble, en effet, que, si nous étions à la place du « philosophe sauvage », nous raisonnerions comme lui, c'est-à-dire comme nous le faisons raisonner. Mais y a-t-il jamais eu de tels « philosophes sauvages » ? Les représentations collectives de l'âme, dans les sociétés inférieures, constituent-elles une sorte de doctrine, née du besoin de résoudre des problèmes biologiques ? Rien n'est plus douteux. Rien n'est même plus invraisemblable, s'il est constant que la mentalité de ces sociétés est orientée autrement que la nôtre, et que leurs représentations collectives sont de caractère mystique avant tout, les primitifs se montrant en général bien plus préoccupés des propriétés mystiques des êtres que de la cohérence logique de leur propre pensée. C'est pourquoi, plus cette « philosophie » primitive de l'âme sera rationnelle et conséquente, plus il y aura de raison de craindre que, malgré la somme des faits accumulés et le talent de ceux qui l'exposent, elle ne demeure très loin de ce qu'elle prétend expliquer.

En fait, presque partout où l'observation a été suffisamment prolongée et minutieuse, il faut renoncer à l'heureuse simplicité d' « une seule et même âme se manifestant à la fois comme principe de vie d'une part et comme fantôme de l'autre ». Les représentations collectives nous offrent quelque chose de beaucoup plus complexe, et de moins facilement « explicable ».

Pour nous en tenir à quelques exemples, sur la côte occidentale d'Afrique, le major Ellis a recueilli des représentations collectives qui ne concordent pas du tout (lui-même l'a remarqué expressément) avec l'idée d'âme telle qu'elle vient d'être définie par M. Tylor. D'après M. Ellis, les indigènes distinguent le *kra* et le *srahman*. Le *kra* existait avant la naissance de l'homme, probablement en qualité de *kra* d'une longue série d'individus, et après la mort de celui-ci il continuera de même sa carrière indépendante. Il entrera, soit dans le corps d'un nouveau-né, soit dans celui d'un animal, ou bien il restera errant dans le monde sous forme de *sisa*, c'est-à-dire de *kra* sans domicile. L'idée courante est que le *sisa* cherche toujours à rentrer dans un corps humain et à redevenir un *kra* : il profitera même de l'absence momentanée d'un autre *kra* pour s'emparer de son domicile... Le *kra* peut à volonté quitter le corps qu'il habite et y revenir. Ordinairement, il ne le quitte que pendant le sommeil, et l'on croit que les rêves sont les aventures du *kra* pendant cette absence. Le *srahman* ou esprit ne commence sa carrière qu'à la mort de l'homme corporel, et il continue simplement au pays des morts l'existence que cet homme menait auparavant pendant sa vie. Il faut donc considérer séparément : 1° L'homme vivant ; 2° Le *kra* ou esprit qui séjourne en lui ; 3° L'esprit ou *srahman*, bien que celui-ci ne soit que la continuation du premier sous forme d'ombre.

Cette distinction s'applique à tout ce qui existe. Quand un buisson est déchiré ou flétri, son *kra* entre dans une graine qui commence à germer, et l'esprit du buisson se rend au pays des morts. Pareillement, le *kra* du mouton, lorsque le mouton est tué, entre dans un agneau nouveau-né, et l'esprit du mouton va au pays des morts pour servir aux esprits des hommes... Le pays des morts lui-même, ses montagnes, forêts, rivières, sont, au dire des noirs, les esprits de réalités qui ont existé auparavant dans notre monde...

Donc le *kra* n'est pas l'âme. L'âme est, dans l'acception usuelle du mot, l' « entité qui anime, qui est séparable, et qui survit », le « véhicule de l'existence personnelle de l'individu » (Tylor) — tandis que chaque *kra* est un esprit qui a séjourné en beaucoup d'hommes, et qui séjournera probablement en beaucoup d'autres. A certains égards, le *kra* ressemble à un ange gardien. Mais il est pourtant plus que cela. Son étroite union avec l'homme est prouvée par le fait que ses aventures de la nuit, pendant son absence, sont connues de cet homme quand il s'éveille. Celui-ci ressent même physiquement les conséquences des actes de son *kra*. Quand un noir, au réveil, se sent raide et mal reposé, ou quand ses membres souffrent de rhumatisme musculaire, il ne manque jamais d'attribuer ces symptômes au fait que son *kra* se sera battu avec un autre, ou aura fait quelque travail pénible... Il a, sous la forme d'une ombre, sans doute, exactement la forme et l'apparence de l'homme ; l'esprit et le corps de celui-ci sont affectés par les actes du *kra*, et les enregistrent.

Lorsque le *kra* quitte le corps de l'homme où il séjourne, cet homme ne subit aucun dommage physique. Le *kra* s'en va, quand l'homme dort, sans que celui-ci le sache. S'il s'en va pendant que l'homme est éveillé, son départ ne se signale que par un éternuement ou un bâillement. Mais si c'est l'âme, « le véhicule de l'existence personnelle individuelle », qui quitte le corps, aussitôt ce corps tombe dans un état de vie suspendue : il est froid, sans pouls, et en état de mort apparente. Parfois, bien que rarement, l'âme revient, l'homme n'a été qu'évanoui. Le plus souvent elle ne revient pas, et l'homme est mort[1].

Comment faut-il entendre les rapports de l'individu avec son *kra* qui, très certainement, comme le dit le major Ellis, n'est pas son âme ? Il est également inexact de dire que son *kra* est lui-même et qu'il n'est pas lui-même. Ce

1. A. B. Ellis, *The ewe-speaking peoples*, p. 15-21, p. 106. Cf., *The tshispeaking peoples*, p. 149.

n'est pas l'individu, puisqu'il lui préexiste, et lui survit ; c'est lui pourtant, puisqu'au réveil l'individu se souvient de ce que le *kra* a fait, enduré, souffert pendant la nuit. Si nous persistons à vouloir soumettre ces représentations aux exigences de la pensée logique, non seulement nous n'y trouverons pas, comme le croyait l'école de M. Tylor, « une doctrine rationnelle et conséquente avec elle-même », mais elles demeureront inintelligibles. Nous les comprendrons au contraire dans la mesure où elles peuvent être « comprises », si nous les rapportons à la loi générale de participation. L'individu, pendant qu'il vit, participe du *kra* qui habite en lui, c'est-à-dire qu'il est ce *kra* en un certain sens, et en même temps qu'il ne l'est point : la contradiction n'effrayant nullement cette mentalité prélogique. Au moment de la mort, cette participation cesse[1].

Des représentations non moins inextricables se rencontrent dans la plupart des sociétés inférieures. Comme elles n'offraient pas de sens acceptable pour les observateurs, qui en jugeaient d'après les règles de la pensée logique, ils ont souvent paré à l'absurdité en supposant que les primitifs admettaient plusieurs âmes. Il devenait alors possible de distribuer entre elles ce qui eût été inconciliable et incompatible en une seule. Ainsi, dans les tribus de l'Australie centrale, MM. Spencer et Gillen[2] parlent, à plusieurs reprises, d'âmes multiples. M. Haddon, chez les indigènes du détroit de Torrès, parle de « parties » de l'âme. « Il y avait une croyance disant qu'une partie du *mari* s'en allait au moment de la mort, tandis qu'une autre demeurait jusqu'à ce qu'on l'eût chassée en l'effrayant[3]. » Dans

1. Des traces de représentations de ce genre subsistaient chez les Grecs, qui, d'après Rohde (*Psyche*, 2e éd., I, p. 4, 6, 257 ; II, p. 141, 157, 183-4, 304-5), distinguaient un principe vital, une âme ou ombre dans l'Hadès après la mort, et un autre principe, hôte du corps pendant la vie, mais que ni la maladie ni la mort ne touchaient.

2. *The natives tribes of central Australia*, p. 515. *The northern tribes*, p. 450.

3. The western tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 317.

l'Amérique du Nord, la pluralité des âmes est la règle. « Ils distinguent plusieurs âmes dans un même corps. Un vieillard nous disait, il y a quelque temps, que quelques sauvages avaient jusqu'à deux ou trois âmes, que la sienne l'avait quitté, il y a plus de deux ans, pour s'en aller avec ses parents défunts, qu'il n'avait plus que l'âme de son corps, qui devait descendre au tombeau avec lui. On connaît par là qu'ils s'imaginent que le corps a une âme propre, que quelques-uns appellent l'âme de leur nation (?) et qu'en outre il y en vient d'autres qui le quittent plus tôt ou plus tard selon leur fantaisie[1]. » « Certains Hidatsa croient que tout être humain a quatre âmes en une. Ils rendent compte des phénomènes de la mort graduelle — les extrémités étant déjà froides sans que la conscience ait encore disparu — en supposant que les quatre âmes s'en vont l'une après l'autre, à différents moments. Quand la mort est complète, ils disent que toutes les âmes sont parties, et se sont réunies de nouveau hors du corps[2]. » Les Mandans pensent que chaque personne a plusieurs esprits qui habitent en elle ; l'un est blanc, l'autre brun, et un troisième de couleur claire, ce dernier retournant seul au maître de la vie[3]. Les Dacota admettent quatre âmes : 1° Une âme du corps, qui meurt avec lui ; 2° Un esprit qui demeure toujours avec le corps ou auprès de lui ; 3° L'âme qui est responsable pour les actes du corps, et qui, selon quelques-uns s'en va vers le sud, selon d'autres, vers l'ouest. La quatrième reste toujours auprès de la petite touffe de cheveux du mort que ses parents conservent jusqu'à ce qu'ils trouvent une occasion de la jeter dans le pays de l'ennemi, où elle devient un spectre errant, qui porte la maladie et la mort[4]. Quelques Sioux admettent même cinq âmes. Dans la Colombie britannique, on croit que l'homme

1. *Relation du Père Lejeune* (1639), p. 146.
2. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 517.
3. *Ibid.*, p. 512.
4. Lynd, cité par Dorsey, *ibid.*, p. 484.

a 4 âmes. La principale a la forme d'un tout petit homme ; les autres sont les ombres de la première. Quand on est malade, c'est que les âmes secondaires ou la principale ont quitté le corps. Les shamans peuvent facilement faire revenir les ombres, mais non l'âme principale. Si celle-ci quitte le corps, le malade doit mourir. Après la mort, elle s'en va à l'ouest, pour y demeurer. Les ombres deviennent des esprits. Elles visitent les endroits où le défunt fréquentait de son vivant, et elles continuent à agir comme il agissait[1].

Ces observations, dont il serait aisé d'allonger la liste, sont loin de s'accorder sur le point de savoir quelles sont les fonctions des différentes âmes. Toutes affirment cependant la multiplicité des âmes dans un même sujet individuel, et la diversité des fonctions de ces âmes. Elles indiquent aussi, mais d'une façon moins constante et moins nette, que le sort des unes et des autres n'est pas le même après la mort. N'est-il pas permis de penser que cette multiplicité traduit surtout l'impossibilité où se trouvaient les observateurs de concilier ce que leur disaient les « sauvages » avec leurs propres idées préconçues sur l'âme ? Les malentendus et les contresens les plus grossiers étaient inévitables. Les missionnaires et les explorateurs se servaient de termes (âme, esprit, revenant, etc.), définis pour eux par une longue évolution religieuse, philosophique et littéraire, et ils se trouvaient en présence de représentations collectives, essentiellement mystiques et prélogiques, non réduites à la forme de concepts, et très peu respectueuses à l'égard des exigences logiques. Aussi presque tout ce qu'ils nous rapportent a-t-il besoin d'être corrigé et remis au point. Une observation est, en général, d'autant plus suspecte qu'elle s'accorde plus aisément avec le concept courant de l'âme. En revanche, les observations trahissent parfois un embarras caractéristique, ou même elles présentent

1. Dr Boas, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the british Association for the advancement of sciences*, 1894, p. 461.

une confusion inextricable, qui reflète bien la perplexité où se trouvaient leurs auteurs.

J'en donnerai seulement deux exemples. « Il est difficile de dire avec précision comment les Fidjiens se représentent l'essence de la partie immortelle de l'homme. Le mot *yalo* a les sens suivants. *Yalo* suivi d'un pronom suffixe signifie âme *(mind)* ; par exemple *Yalo-ngu*. *Yalo* avec un pronom possessif séparé veut dire esprit *(spirit)* ; *Yalo Yalo* avec un pronom possessif séparé signifie ombre *(shadow)*. Du fait que le pronom possessif était un suffixe, nous pouvons conclure que l'âme était regardée comme aussi étroitement unie au corps d'un homme que son bras, tandis que son « esprit » pouvait en être détaché[1]. » Chez les Iakoutes, « l'âme élémentaire de l'objet en général *(ichchi)* qui, à ce qu'il semble, exprime simplement son action d'exister, diffère de l'âme des objets vivants *(sur)*. La vie commence où commence la respiration *(ty)*. Les objets vivants auraient donc comme une double âme, *ichchi* et *sur* ; les animaux morts ou souvent malades perdent leur *sur* et conservent seulement leur *ichchi*, qui disparaît aussi en cas de mort. L'homme, et parmi les animaux le cheval seul, ont une âme triple : *ichchi*, *sur* et la « *kut* ». La *kut* humaine est petite, pas plus grande qu'un petit morceau de charbon. Quelquefois, le shaman évoque de dessous la terre, dans la partie gauche (féminine) de la maison, la *kut* des malades... La *kut* abandonne parfois l'homme pendant son sommeil, et elle erre au loin. S'il lui arrive malheur pendant son voyage, son propriétaire tombe malade. La *kut* est comme l'image indécise, comme l'ombre. Comme l'ombre a trois parties, une grande et pâle, une petite et plus foncée, et le centre tout sombre, ainsi l'homme possède trois âmes. Quand il en perd une, il souffre de malaise ; quand il en perd deux, il est malade ; quand

1. B. A. Thomson, The ancestor gods of the Fidjians, *J. A. I.*, XXIV, p. 354 (note).

il perd les trois, il meurt »[1]. Le désordre de cette observation, et l'impossibilité évidente d'en accorder les différentes parties avec les définitions données sont significatifs : ils peuvent contribuer à faire entendre ce qu'est réellement la prétendue pluralité des âmes.

Il est remarquable que, sans songer à la mentalité prélogique et mystique, sans avoir même examiné le problème qui m'occupe, le Dr Pechuël-Loesche arrive à la même conclusion que moi touchant la pluralité des âmes. Je regrette de ne pouvoir reproduire ici le détail de sa discussion, qui est intéressante. « Si l'on procédait avec précipitation, dit-il pour conclure, on pourrait parler d'une croyance à deux âmes, même à trois ou quatre âmes. Ce seraient d'abord la puissance *(Potenz)*, principe créateur (essence des ancêtres passant aux descendants), peut-être aussi partie d'une âme universelle. Puis l'âme personnelle ou spécifique. Enfin l'âme-de-rêve, et l'âme errante ou âme-du-désert *(Wildnisseele)*. Mais une telle conception serait inexacte[2]. » A mon sens, ces diverses âmes expriment des « participations », irréductibles à l'intelligibilité logique, quoiqu'elles soient la chose du monde la plus naturelle pour la mentalité prélogique. C'est ce qu'on peut montrer avec une suffisante évidence au sujet de cette « âme-du-désert », que Miss Kingsley appelle « âme-de-forêt ou de la brousse » *(bush-soul)*.

Les nègres du Calabar, rapporte-t-elle, admettent 4 âmes : celle qui survit à la mort, l'ombre sur le chemin, l'âme-de-rêve et l'âme-de-forêt *(bush-soul)*. Celle-ci a toujours la forme d'un animal de la forêt, jamais celle d'une plante. Parfois, quand un homme est malade, c'est que son âme-de-forêt s'irrite d'être négligée. Un docteur-sorcier est appelé. Après avoir fait ce diagnostic, il prescrit d'administrer quelque offrande à l'âme offensée... Les âmes-

1. Sieroshewski, *Douze ans chez les Yakoutes*, cité dans *J. A. I.*, XXXI, p. 108 (note).
2. *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 296-300.

de-forêt sont ordinairement les mêmes pour un homme et pour ses fils, pour une mère et pour ses filles... Quelquefois, tous les enfants ont l'âme-de-forêt du père, d'autres fois c'est celle de la mère[1]... Aucun profane ne peut voir sa propre âme-de-forêt. Ce n'est pas comme si cette âme était unie avec tous les sangliers, par exemple, ou tous les léopards ; il s'agit d'un certain sanglier ou léopard, ou autre animal en particulier... Quand l'âme-de-forêt meurt, l'homme qui y est uni meurt aussi. C'est pourquoi, si le chasseur qui l'a tuée peut être découvert — chose impossible, à moins qu'un docteur-sorcier n'ait justement été témoin de la catastrophe — il doit payer une compensation à la famille du mort. En revanche, quand l'homme uni à l'âme-de-forêt meurt, l'animal doit mourir aussi[2]. Miss Kingsley a recueilli des indications très précises sur les maladies de cette âme-de-forêt, ainsi que sur celles de l'âme-de-rêve, et sur le traitement que ces maladies exigent.

Une représentation toute semblable existait dans l'Amérique centrale. Gage raconte au sujet des Guatemaltèques cette histoire étrange : « Beaucoup sont induits par le diable à croire que leur vie dépend de la vie de telle ou telle bête (qu'ils adoptent pour leur génie familier) ; ils pensent que, si cette bête meurt, il faut qu'ils meurent aussi. Quand elle est poursuivie par les chasseurs, leur cœur est pantelant ; quand elle défaille, ils tombent en syncope[3]... » Il s'agit évidemment d'une âme-de-forêt.

Nous ne trouvons donc rien, chez les primitifs, qui corresponde exactement à l'âme unique qui, selon M. Tylor, se manifesterait sous la double forme de fantôme et de principe vital. Sans doute, ils croient partout à la réalité objective de ce qu'ils voient en rêve, et ils sont partout persuadés

1. *Travels in West-Africa*, p. 459-60.
2. Mary Kingsley, *West-African studies*, p. 170-77.
3. Bancroft, *The native races of the Pacific states of North America*, III, p. 129.

que les esprits *(ghosts)* des morts reviennent, au moins pendant quelque temps, hanter les endroits où ils habitaient de leur vivant. Mais ce que nous venons de voir prouve bien que leurs représentations collectives à ce sujet ne proviennent pas d'un besoin de s'expliquer ces apparitions et d'en rendre compte par un concept uniforme de « l'âme ». Je dirai, au contraire, qu'originairement (dans la mesure où l'usage de ce terme est permis), l'idée d'âme ne se trouve pas chez les primitifs. Ce qui en tient la place, c'est la représentation, en général très émotionnelle, d'une ou de plusieurs participations qui coexistent et qui s'entrecroisent, sans se fondre encore dans la conscience nette d'une individualité vraiment une. Le membre d'une tribu, d'un totem, d'un clan, se sent mystiquement uni à son groupe social, mystiquement uni à l'espèce animale ou végétale qui est son totem, mystiquement uni à son âme-de-rêve, mystiquement uni à son âme-de-forêt, etc.

Ces communions, dont l'intensité se renouvelle et s'accroît à des moments déterminés (cérémonies sacrées, rites d'initiation et autres), ne s'empêchent nullement les unes les autres. Elles n'ont pas besoin de s'exprimer par des concepts définis pour être profondément senties, et pour être senties par tous les membres du groupe. Plus tard, quand ces cérémonies et ces rites auront peu à peu cessé d'être compris, puis d'être pratiqués, ces participations conservées dans les usages et dans les mythes précipiteront, pour ainsi dire, sous forme d' « âmes multiples », comme il est arrivé chez les nègres du Calabar, si bien étudiés par Miss Kingsley. Et plus tard enfin, tout près de nous, comme le montre l'exemple des Grecs, ces âmes multiples cristalliseront à leur tour en une âme unique, non sans que la distinction d'un principe vital et d'un hôte spirituel du corps reste visible. Bref, l' « âme » proprement dite, qui sert de point de départ à la théorie de M. Tylor, et qui est, selon lui, l'objet de la doctrine primitive du sauvage, n'apparaît selon moi, que dans des sociétés de type

relativement avancé. S'il l'a projetée si loin en arrière, ce n'est pas faute d'avoir connu les faits (M. Tylor en cite lui-même un certain nombre où la multiplicité des « âmes » est expressément indiquée). Mais son interprétation de ces faits lui était pour ainsi dire imposée par son postulat, selon lequel la mentalité des sociétés inférieures obéit aux mêmes lois logiques que notre pensée. Abandonnons ce postulat : aussitôt le caractère mystique et prélogique de cette mentalité apparaît, et avec lui la loi de participation qui en régit les représentations collectives. Dès lors aussi, le concept d'âme ne peut plus être considéré que comme le produit d'une pensée déjà avancée, et encore inconnue des sociétés primitives.

III

Dans la vie mentale des primitifs, il n'arrive guère que les représentations collectives se présentent à l'état isolé, hors des relations où elles sont le plus souvent engagées. Le caractère mystique qui leur est essentiel entraîne nécessairement des rapports, mystiques eux aussi, entre leurs divers objets. On pourrait donc admettre, pour ainsi dire *a priori*, que la même loi de participation qui préside à la formation des représentations collectives, régit aussi les connexions qui s'établissent entre elles. Pour confirmer cette inférence, il suffira de rechercher comment se réalisent, dans la mentalité prélogique, les principaux rapports des êtres et des objets entre eux.

En premier lieu, l'existence même des groupes sociaux, dans ses rapports avec celle des individus qui les composent, est le plus souvent représentée (et sentie en même temps que représentée) comme une participation, une communion, ou plutôt comme un complexus de participations et de communions. Ce trait apparaît, plus ou moins net, dans toutes les sociétés primitives sur lesquelles nous avons des

renseignements un peu détaillés et dignes de foi. Il a été mis en pleine lumière par les deux ouvrages de MM. Spencer et Gillen sur les tribus de l'Australie centrale. Chez les Aruntas, « chaque individu est la réincarnation directe d'un ancêtre de l'*Alcheringa* (période mythique), ou de la partie-esprit d'un animal de l'*Alcheringa*... Le totem de chaque homme est regardé comme étant la même chose que lui-même. D'autre part, chaque groupe totémique est supposé exercer une action directe sur l'abondance plus ou moins grande de la plante ou de l'animal dont il porte le nom »[1]. Enfin, chaque totem est lié mystiquement à une localité, à une portion d'espace dont les limites sont bien définies, et qui est toujours occupée par les esprits des ancêtres totémiques[2] *(local relationship)*.

La représentation collective est ici tout à fait semblable à celle qui a si fort surpris M. von den Steinen, quand les Bororó lui ont dit « froidement » qu'ils *étaient* des araras, et les Trumai qu'ils *étaient* des animaux aquatiques. Chaque individu *est* à la fois tel ou tel homme, ou telle ou telle femme, actuellement en vie, tel individu ancestral (humain ou semi-humain) qui vivait aux temps fabuleux de l'*Alcheringa*, et en même temps il *est* son totem, c'est-à-dire qu'il participe mystiquement à l'essence de l'espèce animale ou végétale dont il porte le nom. Le verbe « être » (qui manque d'ailleurs dans la plupart des langues des sociétés inférieures) n'a pas ici le sens ordinaire de la copule dans les langues que nous parlons. Il signifie autre chose, et davantage. Il enveloppe la représentation et la conscience collectives d'une participation vécue, d'une sorte de symbiose par identité d'essence. C'est pourquoi les membres d'un groupe totémique déterminé ont seuls qualité pour accomplir les cérémonies *intichiuma*, qui ont pour but d'assurer la reproduction régulière d'une cer-

1. *The native tribes of central Australia*, p. 202-4.
2. *Ibid.*, p. 303, 544.

taine espèce d'animaux ou de plantes[1]. De là procèdent les représentations, les cérémonies, les danses — avec ou sans masques, peintures, costumes, tatouages — qui se retrouvent dans nombre de sociétés primitives, et qui poursuivent la même fin (danses du bison chez les Indiens de l'Amérique du Nord, du cerf chez les Huichols du Mexique, danses du serpent chez les Zuñis et dans les autres *pueblos*, etc.).

Chez les tribus australiennes, MM. Spencer et Gillen ont saisi, pour ainsi dire sur le fait, non seulement la signification à la fois mystique et utilitaire des cérémonies *intichiuma*, mais le rapport intime entre l'individu, son groupe totémique et son espèce totémique, rapport qui ne peut s'exprimer par un concept, précisément parce que ce rapport tout mystique consiste en une participation incompatible avec les cadres de la pensée logique. « On pourrait croire qu'il s'agit simplement d'imiter les gestes de certains animaux ; mais les cérémonies ont un sens beaucoup plus profond, car chaque acteur représente un ancêtre individuel du temps de l'*Alcheringa*... C'est en tant que réincarnation de la partie-esprit (qui ne meurt jamais) d'un ancêtre semi-humain que chaque membre de la tribu est né ; et, par conséquent, une fois né, il porte nécessairement le nom de l'animal ou de la plante dont l'ancêtre de l'*Alcheringa* était une transformation ou un descendant[2]. » Les cérémonies et les danses ont donc pour but et pour effet de raviver et d'entretenir, par le moyen d'une excitation nerveuse et d'une ivresse motrice qui ont leurs analogues dans des sociétés plus avancées, la communion d'essence où se confondent l'individu actuel, l'être ancestral qui revit en lui, et l'espèce animale ou végétale qui est son totem. Pour notre mentalité, il y a nécessairement là 3 réalités distinctes, si étroite qu'en soit la parenté.

1. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 169-70.
2. *The native tribes of central Australia*, p. 228.

Pour la mentalité prélogique, les 3 n'en font qu'une, tout en étant 3.

De la sorte, l'action exercée par les cérémonies sur l'espèce totémique est plus qu'immédiate : elle est *immanente*. Comment le primitif pourrait-il douter de leur efficacité ? La certitude logique la plus robuste est pâle au prix du sentiment de symbiose qui accompagne les représentations collectives ainsi vécues et mises en acte.

Un autre aspect de cette participation, de cette communion, pour mieux dire, nous est révélé par le rôle que jouent dans la vie individuelle et collective des Aruntas les objets sacrés appelés *churinga*. Ces objets (morceaux de pierre ou de bois, de forme oblongue, en général décorés de dessins mystiques) sont précieusement conservés dans un lieu de dépôt sacré, dont les femmes et les enfants n'osent point approcher. Chaque groupe totémique local a les siens. Du point de vue d'une pensée logique, il serait difficile de définir exactement ce que sont ou ne sont pas les *churinga*. Ames extérieures des individus, véhicules des esprits des ancêtres et peut-être corps de ces ancêtres eux-mêmes, substrats de l'existence totémique, réservoirs de vitalité, ils sont tout cela tour à tour et à la fois. Le sentiment de leur puissance mystique atteint son maximum d'intensité au moment des cérémonies d'initiation, dont la signification sera examinée plus loin[1]. Mais dès à présent je puis signaler, d'après MM. Spencer et Gillen, de quel respect religieux les *churinga* sont entourés, de quels soins ils sont l'objet, avec quelle vénération et quelles précautions l'on y touche. « Pendant toute la durée de l'opération (c'est-à-dire de l'examen des *churinga* qui ont été prêtés à une tribu voisine et que celle-ci vient de restituer), la présence des *churinga* paraît produire un respectueux silence, comme si les indigènes croyaient réellement que les esprits des morts à qui ils ont appartenu jadis fussent là ; et,

1. V. ch. VIII, p. 410-17.

pendant que l'examen a lieu, jamais on n'entend aucun d'eux élever la voix plus haut qu'un murmure[1]. » Parfois, les expressions mêmes des observateurs suggèrent l'idée de participation. « Un homme qui possède un *churinga* comme le *churinga*-serpent le frottera avec sa main d'une façon ininterrompue ; ce faisant, il récitera en chantant l'histoire du serpent de l'*Alcheringa*, et peu à peu il en viendra à sentir qu'il y a une association particulière entre lui et l'objet sacré ; qu'une vertu d'une certaine sorte passe de l'objet à lui, et aussi de lui à l'objet[2]. » Faut-il s'étonner si le *churinga* est alors représenté, ou mieux, senti, comme un être vivant ? C'est tout autre chose qu'un morceau de bois ou de pierre. Il est intimement uni à l'ancêtre ; il a des émotions, comme nous en avons, et ces émotions peuvent être calmées quand on le caresse de la main, de la même façon qu'on apaise celles des hommes vivants[3].

De la participation directement représentée et actuellement sentie, telle qu'elle est décrite par M. von den Steinen et par MM. Spencer et Gillen, le passage est aisé aux croyances, si répandues dans les sociétés inférieures, qui affirment une parenté entre l'homme et les animaux, ou plutôt entre certains groupes d'hommes et certains animaux déterminés. Ces croyances s'expriment souvent par des mythes. Déjà, chez les Aruntas, MM. Spencer et Gillen ont recueilli de nombreux récits relatifs à des êtres semi-humains, semi-animaux, qui établissent une transition vivante entre les uns et les autres. Souvent les termes mêmes dont les observateurs se servent sont significatifs. Ainsi, dans une cérémonie totémique, il est dit que « ce certain homme-rat ou rat-homme — car l'identité de l'individu humain est absorbée dans celle de l'objet avec lequel il est associé et d'où il est supposé tirer son origine — cet homme-rat s'est rendu... à Walyirra, où il mourut,

1. *The native tribes of central Australia*, p. 303.
2. *The northern tribes*, p. 277-8.
3. *Ibid.*, p. 265 (note).

et où son esprit demeura associé, comme de coutume, au *churinga* »[1]. MM. Spencer et Gillen voient dans ces représentations mythiques « une tentative pour décrire comment les êtres humains sont provenus de créatures non humaines qui étaient de diverses formes. Quelques-unes représentaient des animaux, d'autres des plantes. Mais dans tous les cas nous devons les regarder comme des étapes intermédiaires dans le passage d'un ancêtre animal ou plante à un individu humain qui en porte le nom, comme celui de son totem »[2].

Dans les sociétés plus avancées, la représentation de ces animaux mythiques est un peu différente. Les ancêtres des groupes totémiques ne sont point des animaux tout à fait pareils à ceux qui existent maintenant, mais ils tiennent mystiquement à la fois de la nature animale et de la nature humaine. On projette en eux, pour ainsi dire, la participation qui constitue l'union du groupe social et de son animal totémique. Par exemple, dans la Colombie britannique, « je cherchai à savoir de lui (de mon informateur ordinaire) si la tribu était connue sous le nom de « loutres », s'ils considéraient les loutres comme leurs parents, et s'ils respectaient ces animaux, en s'abstenant de les tuer et de les chasser. A cette question, il sourit et secoua la tête. Plus tard, il expliqua que sans doute ils croyaient que leur ancêtre éloigné avait été une loutre, mais qu'ils ne pensaient pas que ce fût la même sorte de loutre qui existe aujourd'hui. Les loutres de qui ils descendaient étaient des hommes-loutres, et non pas des animaux ; ils avaient la faculté de quitter la forme d'homme ou de femme pour prendre celle de la loutre. Tous les animaux au temps jadis étaient ainsi. Ce n'étaient pas simplement des animaux ordinaires, et rien de plus ; c'étaient aussi des hommes, et ils pouvaient prendre à volonté soit la forme humaine, soit

1. *The native tribes of central Australia*, p. 231.
2. *Ibid.*, p. 392.

la forme animale, en revêtant ou en ôtant la peau de la bête... Les Thompsons ont dans leur langue un terme spécial pour distinguer ces êtres mystiques d'avec les animaux ordinaires »[1].

Ainsi s'expliquent encore, par des participations mystiques, des parentés que les sociétés inférieures considèrent comme naturelles et évidentes, si ridicules ou inimaginables qu'elles paraissent aux yeux des observateurs européens. Le roi nègre Quengueza, nous raconte du Chaillu, refuse de manger la viande qu'on lui sert. « Elle est *roondah* pour moi », dit-il. Il expliqua que la chair du *Bos brachiceros* était interdite à sa famille..., pour cette raison que, bien des générations auparavant, une femme y avait donné naissance à un veau au lieu d'un enfant. Je me mis à rire, mais le roi répliqua très sérieusement qu'il pourrait me montrer une femme d'une autre famille dont la grand'-mère avait accouché d'un crocodile, et ainsi le crocodile était *roondah* pour cette famille... Ils sont d'un scrupule religieux sur cet article... on trouverait difficilement un homme pour qui quelque aliment ne soit pas *roondah*[2]. Inutile d'insister sur les croyances de ce genre, qui sont des plus communes. L'expérience, dans les cas très rares où elle peut témoigner, est sans force contre elles. Le rajah Brooke raconte l'histoire d'un homme à qui un alligator, malgré sa parenté mystique avec cet animal, avait estropié une jambe. « Je lui demandai s'il avait tiré vengeance de la gent alligator. — Non, répondit-il, je n'ai jamais eu le désir de tuer un alligator, puisque les rêves de mes ancêtres ont toujours interdit une telle action. Je ne puis m'expliquer comment un alligator a eu l'idée de m'attaquer. Il a fallu qu'il me prît pour un étranger ; et les esprits, voyant cette erreur, m'ont sauvé la vie[3]. »

1. Hill Tout, The Halkomelem of British Columbia, *J. A. I.*, XXIV, p. 325.
2. *Equatorial Africa*, p. 308-9 ; *J. A. I.*, XXIV, p. 325.
3. *Ten years in Sarawak*, I, p. 235.

Quand un groupe social, ou un individu, se croit ainsi solidaire ou parent d'un animal totémique, quand il objective cette participation dans ses relations concrètes avec cet animal, s'agit-il pour lui de l'espèce animale considérée dans son ensemble et pour ainsi dire abstraitement, ou de tous les représentants de l'espèce considérés collectivement, ou enfin de tel ou tel animal en particulier ? Ce sont là, pour la pensée logique, des hypothèses distinctes, et exclusives les unes des autres. Entre elles, il lui faudrait choisir. En fait, la mentalité prélogique ne les distingue presque jamais (excepté dans le cas, cité plus haut, par exemple, de « l'âme-de-forêt »), précisément parce que la loi de participation, qui en est le principe directeur, lui permet de penser à la fois l'individuel dans le collectif et le collectif dans l'individuel, sans aucune difficulté. Entre l'ours et les ours, le bison et les bisons, le saumon et les saumons, cette mentalité se représente une participation mystique, et ni la collectivité de l'espèce ni l'existence séparée des individus n'ont le même sens pour elle que pour nous.

Les honneurs qui, si souvent, sont rendus en grande cérémonie à l'animal tué à la chasse, s'adressent-ils à cet animal en particulier, ou au génie de l'espèce, dont il faut s'assurer la bonne volonté ? L'alternative ne se pose pas : c'est à tous deux, indivisiblement, que les honneurs sont rendus. « Un Français ayant un jour jeté une souris qu'il venait de prendre, une petite fille la ramassa pour la manger : le père de l'enfant la lui arracha et se mit à faire de grandes caresses à l'animal qui était mort... C'est, dit-il, pour apaiser le génie des souris, afin qu'il ne tourmente pas ma fille, quand elle aura mangé celle-ci[1]. » Ce génie protecteur est la traduction, en un concept, pour la pensée logique, d'un rapport qui en réalité est inexprimable dans les catégories de cette pensée : d'un rapport de

1. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 299-300.

participation entre l'animal-individu et l'animal-collectivité. Et cette participation n'a pas à la fois sa raison et sa preuve, comme il nous le semble, dans une identité de structure anatomique, de fonctions physiologiques, de caractères extérieurs apparents et vérifiables par l'expérience : elle est représentée et sentie « en termes d'esprit » comme toute réalité perçue par la mentalité prélogique. Ce qui intéresse surtout cette mentalité dans l'animal (abstraction faite du besoin de s'en nourrir ; et encore manger la chair d'un animal, est-ce avant tout participer mystiquement à son essence), ce ne sont pas ses formes et ses qualités visibles, c'est l'esprit dont il est la manifestation, et de qui dépendent les rapports mystiques de cet animal (considéré individuellement ou collectivement, peu importe), avec des groupes humains déterminés. Invisible, intangible, cet « esprit » est à la fois dans tous et en chacun. Cette « multiprésence » ne cause point de malaise à la mentalité prélogique.

Bancroft rapporte une croyance californienne, qui lui semble inconcevable, et qui met bien en lumière la participation mystique entre les individus et l'espèce. « Ils appellent cet oiseau (la buse) *panes*, et une fois par an, ils ont une fête du même nom... la cérémonie principale consistant à tuer une buse sans répandre une goutte de son sang. Ensuite on l'écorche, en prenant bien garde de ne pas endommager les plumes. A la fin, on enterre le corps, dans l'enclos sacré, au milieu des manifestations de chagrin des vieilles femmes, qui pleurent comme si elles avaient perdu un parent ou un ami. La tradition expliquait les choses ainsi : le *panes* avait été jadis une femme, que le grand dieu Chinigchinich avait surprise une fois, tandis qu'elle errait dans les montagnes, et qu'il avait changée en oiseau. Mais je ne vois pas quel rapport cela pouvait avoir avec le sacrifice annuel de cet oiseau, et avec certaines idées extraordinaires liées à ce sacrifice : on croyait en effet que, à chaque fois que l'oiseau était tué, il

revenait à la vie, et l'on croyait en outre — foi capable de transporter des montagnes ! — que les oiseaux tués à la même fête annuelle dans un grand nombre de villages éloignés les uns des autres n'étaient qu'un seul et même oiseau ![1] »

IV

Jusqu'ici nous avons surtout considéré, dans les représentations collectives des primitifs, ce que l'on pourrait appeler les rapports de participation au point de vue statique, c'est-à-dire ceux qui régissent l'existence des objets, des phénomènes naturels, des individus, des espèces. Plaçons-nous maintenant au point de vue dynamique, c'est-à-dire considérons les actions, les influences, que les êtres et les objets exercent les uns sur les autres. A vrai dire, c'est une des caractéristiques de cette mentalité prélogique, que, dans un grand nombre de cas, la distinction des deux points de vue tende à s'effacer. Souvent il nous est impossible de discerner si une action est immanente ou transitive. Elle est, malgré la difficulté que nous avons à concevoir ce qui nous semble une contradiction, à la fois l'une et l'autre. Tel est le cas de l'action exercée par le groupe totémique, comme nous l'avons vu, sur l'animal ou sur la plante qui est son totem, par le moyen des cérémonies *intichiuma*. De même, dans l'Amérique du Nord, les membres du totem du vent sont supposés avoir une influence spéciale sur les blizzards, et l'on s'adresse à eux pour obtenir qu'une brise se lève, quand les moustiques sont trop importuns[2]. Au détroit de Torrès, on pense qu'un homme *Umai* (ayant le chien pour totem) comprend les habitudes des chiens, et qu'il a le pouvoir d'exercer sur eux une

1. *The native races of the Pacific states of North America*, III, p. 168.
2. Dorsey, Siouan cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 410.

autorité spéciale[1]. Dans les tribus de l'Australie centrale, un homme du totem de l'euro donnera à un homme du totem du prunier un *churinga* sur lequel il aura pratiqué des incantations, et ce *churinga* l'aidera à chasser cet animal[2]. Dans la tribu Kaitish, le chef du totem de l'eau doit soigneusement s'abstenir des pratiques magiques qui consistent à diriger un os ou un bâton contre un ennemi ; car, s'il le faisait, l'eau deviendrait infecte et puante[3].

Ces faits, et bien d'autres semblables que l'on pourrait citer, montrent comment dans la mentalité prélogique le passage s'établit insensiblement entre l'action exercée sur soi et l'action exercée sur autre chose. Quand un certain acte du chef du totem de l'eau rend celle-ci non potable, il est impossible de dire si l'influence exercée est représentée comme transitive ou comme immanente : la mentalité prélogique ne distingue pas. Mais ce que nous saisissons ici d'une façon nette dans les relations des groupes totémiques avec l'être ou l'objet ou l'espèce qui est leur totem, une analyse approfondie et avertie de la mentalité prélogique le découvrirait dans une infinité d'autres rapports, que cette mentalité se représente aussi sous la loi de participation. Ainsi, il existe une participation mystique entre chaque groupe totémique et un certain emplacement qui lui appartient en propre, c'est-à-dire entre ce groupe totémique et une direction de l'espace (points cardinaux). A leur tour, les points cardinaux sont unis, également par une participation mystique, à des couleurs, à des vents, à des animaux mythiques, ceux-ci à des fleuves, ou à des bois sacrés, et ainsi de suite, presque à l'infini. La nature qui environne un groupe déterminé, une tribu ou une famille de tribus par exemple, apparaît ainsi dans leurs représentations collectives, non pas comme un objet, ou comme un système d'objets et de phénomènes régis par des lois fixes, selon les

1. Haddon, The west tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 325.
2. Spencer et Gillen, *The native tribes*, p. 202-4.
3. Spencer et Gillen, *The northern tribes*, p. 463.

règles de la pensée logique — mais comme un ensemble mouvant d'actions et de réactions mystiques, dont les objets, les êtres, les phénomènes, ne sont que les véhicules et les manifestations, ensemble qui dépend du groupe, comme le groupe dépend de lui.

Orientée autrement que la nôtre, préoccupée avant tout des relations et des propriétés mystiques, ayant pour loi principale la loi de participation, la mentalité des primitifs interprète nécessairement d'une façon différente de la nôtre ce que nous appelons la nature et l'expérience. Elle voit partout des communications de propriétés, par transfert, par contact, par transmission au loin, par contamination, par souillure, par possession, par une multitude d'opérations, en un mot, qui font participer, instantanément ou au bout d'un temps plus ou moins long, un objet ou un être à une vertu donnée — qui le sacralisent, par exemple, ou le désacralisent au commencement et à la fin d'une cérémonie[1]. J'aurai à étudier plus loin, du point de vue formel seulement, et pour y montrer le jeu du mécanisme de la mentalité prélogique, un certain nombre de pratiques magiques ou religieuses, qui dérivent de ces représentations ; elles apparaîtront inspirées et maintenues par la croyance en une participation. Tel est le cas des croyances relatives aux différentes sortes de tabou. Quand un Australien ou un Néo-Zélandais, épouvanté à l'idée d'avoir mangé, à son insu, d'un aliment qui lui est interdit, meurt de la violation du tabou, c'est qu'il se sent imprégné, sans remède possible, d'une influence mortelle qui s'est introduite en lui avec l'aliment. Cette influence même, l'aliment la devait déjà à une participation : par exemple, si ce sont les restes du repas d'un chef, qu'un malheureux homme du commun aura achevés par mégarde.

Mêmes représentations au fond de la croyance universelle qui affirme que certains hommes deviennent des ani-

1. Cf. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 22-32, p. 66-71.

maux, chaque fois qu'ils en revêtent la peau (tigre, loup, ours, etc.). Dans cette représentation, chez les primitifs, tout est mystique. Ils ne s'occupent pas de savoir si l'homme cesse d'être homme pour devenir tigre, et ensuite d'être tigre pour redevenir homme. Ce qui les intéresse, c'est la vertu mystique qui rend ces individus participables, selon l'expression de Malebranche, à la fois du tigre et de l'homme, sous certaines conditions, et par conséquent plus redoutables que les hommes qui ne sont jamais qu'hommes, et que les tigres qui ne sont jamais que tigres.

« Comment ! disait le bon Dobrizhoffer aux Abipones, vous tuez tous les jours, sans peur, des tigres dans la plaine : d'où vous vient cette crainte lâche devant un faux tigre à l'intérieur du village ? » A quoi les Abipones répondaient en souriant : « Vous autres pères, vous n'entendez rien à ces choses. Nous n'avons pas peur des tigres dans la plaine, et nous les tuons, parce que nous pouvons les voir. Mais les tigres artificiels, oui, nous en avons peur, parce qu'ils ne peuvent être ni vus, ni tués par nous[1]. » De même, le Huichol qui se coiffe des plumes de l'aigle ne le fait pas d'abord ni seulement pour s'orner. Il pense transférer en lui, par le moyen de ces plumes, quelque chose de la clairvoyance, de la force et de la sagesse de l'oiseau. C'est encore la participation qui est au fond de la représentation collective qui le fait agir.

D'une façon générale, les procédés dont les primitifs se servent pour obtenir les résultats qu'ils désirent nous éclairent sur l'idée qu'ils se font des forces naturelles, et de la production des êtres et des phénomènes autour d'eux ; car on peut dire également, ou qu'ils imitent cette production telle qu'ils la supposent, ou qu'ils se la représentent à l'image de ce qu'ils pratiquent eux-mêmes. Or ces procédés, nous le verrons avec de plus amples détails, sont

1. DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, p. 77-78.

essentiellement mystiques, et impliquent presque toujours des rapports de participation. Leur représentation des forces de la nature ambiante présente donc le même caractère. C'est une raison nouvelle de renoncer à la théorie vraisemblable et séduisante, mais. peu exacte, selon laquelle, par un usage spontané et inévitable de l'analogie anthropomorphique, les primitifs verraient partout dans la nature des volontés, des esprits, des âmes semblables à la leur. Loin de permettre de leur attribuer ainsi une réflexion préalable sur leur propre activité, et une généralisation fondée sur les résultats de cette réflexion, les faits nous interdisent de leur prêter cette « philosophie » de la nature parfaitement logique et conséquente, au moins à l'origine que serait l'animisme.

Sans doute, il faut tenir compte de la masse énorme de faits recueillis et classés par M. Tylor, par M. Frazer, et par leurs disciples et collaborateurs, et leur accorder que, d'après ces faits, rien n'est donné, dans les représentations collectives des primitifs, comme mort, inerte, sans vie. Il est abondamment prouvé que tous les êtres et tous les objets, même inanimés, même inorganiques, même fabriqués par la main de l'homme, sont pensés comme capables d'exercer et de subir les actions les plus variées. Le mineur malais croit que le minerai d'étain se laissera découvrir par certaines personnes et ne se révélera jamais à certaines autres[1] ; et nous avons vu tout ce que signifient pour les Zuñis, d'après Cushing, les moindres détails de la forme donnée aux objets familiers. Mais il ne suit pas de là que le minerai d'étain ni les ustensiles domestiques aient une âme, conçue par analogie avec l'âme humaine. Il est légitime seulement de conclure que les représentations des êtres, des objets et de leurs rapports, pour la mentalité primitive, sont mystiques, et qu'elles sont régies par la loi de participation. Il se peut qu'à un certain stade du déve-

1. Skeat, *Malay Magic*.

loppement de cette mentalité, les individus d'un groupe social donné tendent à la fois à prendre une conscience plus nette de leur propre personnalité, et à supposer hors d'eux-mêmes, chez les animaux, les arbres, les rochers, etc., ou chez les dieux et les esprits, des personnalités analogues. Mais ni cette représentation, ni cette analogie généralisée ne sont le produit naturellement primitif de cette mentalité.

Le Dr Pechuël-Loesche a longuement examiné la question, en ce qui concerne les Bafioti de la côte occidentale d'Afrique[1]. Nous ne pouvons reproduire ici, ni même résumer sa discussion qui repose sur une observation très précise des croyances et des pratiques. La conclusion en est que les mots « volonté », ou « âme », ou esprit », sont à rayer. Il y a bien quelque chose dans les êtres et dans les phénomènes, mais ce n'est ni une âme, ni un esprit, ni une volonté. S'il faut absolument forger une expression, le mieux serait de revenir à « dynamisme » à la place d' « animisme ». M. Pechuël-Loesche cite un voyageur du XVIIe siècle, Dapper, d'après qui « ces peuples ne connaissent ni Dieu ni diable, car ils ne savent lui donner aucun nom propre ; mais ils se bornent à appliquer l'épithète de *mokisie* à tout ce en quoi ils perçoivent une force cachée ». Il remarque aussi que les féticheurs n'ont pas moins peur des âmes des morts que les laïcs. Qu'on demande à un célèbre *nganga* à l'aide de quelle âme ou de quel esprit il opère : il vous regardera sans répondre, et plein de frayeur. Jamais il n'a eu l'idée d'une chose pareille, beaucoup trop dangereuse... Bref, les Bafioti ne connaissent pas d'esprits élémentaires. Selon eux, il existe des principes de force et de vie répandus partout (considérés aujourd'hui comme provenant d'un dieu suprême) — puis eux-mêmes, et entre les deux, les âmes des morts. Rien de plus. C'est avec ces forces, et non avec des âmes ou des

1. *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 356-7.

esprits, qu'opèrent la magie noire et son adversaire la magie blanche[1].

De même, dans les tribus du type le plus bas de l'Amérique du Sud, « la représentation animiste la plus élémentaire consiste à tenir la nature pour animée partout *(Allbeseelung)* ; représentation qui n'est pas du tout dérivée secondairement de la connaissance de l'âme humaine, mais qui se forme en même temps que celle-ci par le moyen d'une simple analogie »[2]. Le missionnaire Junod exprime heureusement le caractère de cette représentation de la nature. « Les Ba-Ronga, dit-il, comme leurs congénères Bantou, sont animistes. Pour eux, le monde est plein d'influences spirituelles, parfois favorables, plus souvent redoutables, qu'il faut conjurer. S'en font-ils une représentation exacte ? Non : leurs idées animistes demeurent très vagues... Par contre, il est deux ou trois conceptions qui leur sont très familières, et qui se dessinent en plus clair sur le fond indistinct de leurs croyances. Ce sont celles du *Khombo* (malheur), de la *Nsila* (souillure), et du *Yila* (interdit)[3]. »

Parfois, même des observateurs formés à l'école de M. Tylor et de M. Frazer emploient, pour décrire ce qu'ils voient, des expressions qui tendent à modifier, dans le sens que j'ai indiqué, la théorie de leurs maîtres. Ainsi, « l'idée fondamentale des pratiques malaises semble être, dit M. Skeat, un animisme répandu partout *(all-pervading animism)*, impliquant un certain principe vital commun *(Sémangat)*, en l'homme et dans la nature, que nous avons appelé ici « âme » faute d'un mot mieux approprié »[4]. Dans l'île de Bornéo, les indigènes de Sarawak « attribuent une âme ou un esprit presque à chaque agent

1. *Die Loango-Expedition*, p. 313, p. 276-7.
2. P. Ehrenreich, *Die Mythen and Legenden der Süd-amerikanischen Urvölker*, p. 19.
3. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 471.
4. *Malay Magic*, p. 579.

naturel, et à tous les êtres vivants ». Mais comment faut-il entendre cette formule animiste ? « Ils se sentent entourés de toutes parts par des forces spirituelles, qui leur paraissent concentrées dans les objets sur lesquels leur attention est appelée par des besoins pratiques. Pour employer une expression familière aux psychologues, on pourrait dire que, dans un *continuum* de forces spirituelles, ils ont différencié une foule d'agents spirituels à des degrés très variables de précision. Les moins importants sont représentés de la façon la plus vague, mais peuvent cependant être malfaisants pour les hommes[1]. »

Ce *continuum* de forces spirituelles, antérieur aux individualités définies qui proviennent de lui par différenciation, nous le retrouvons décrit, dans l'Amérique du Nord, presque dans les mêmes termes, par Miss Alice Fletcher. « Les Indiens, dit-elle, regardaient toutes les formes animées et inanimées, tous les phénomènes comme pénétrés par une vie commune, qui était *continue*, et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes. Ce pouvoir mystérieux (mystique) en toutes choses, ils l'appelaient *Wakanda*, et, par ce moyen, toutes choses étaient en rapport avec l'homme, et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une parenté était maintenue entre le visible et l'invisible, entre les morts et les vivants, et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et cet objet tout entier[2]. » Pourrait-on mieux faire sentir, sous un langage animiste, les représentations mystiques soumises à la loi de participation qui sont au fond de la mentalité prélogique ? Enfin, dans son ouvrage récent, M. Alb. C. Kruijt admet lui aussi[3], au lieu de l'animisme traditionnel, que la mentalité des primitifs se représente d'abord un *continuum* de

1. Hose and Mac Dougall, Men and Animals in Sarawak, *J. A. I.*, XXXI, p. 174.
2. The signification of the scalp-lock (Omaha ritual), *J. A. I.*, XXVII, p. 437.
3. *Het Animisme in den indischen Archipel* (1906), p. 1-2.

forces mystiques, un principe de vie continu, une *Allbeseelung*, et que les individualités ou personnalités, les âmes, les esprits n'apparaissent que secondairement.

Il est donc permis de penser que plus on recueillera les faits avec soin, plus on les séparera de l'interprétation animiste que les observateurs y ont trop souvent incorporée, même à leur insu — plus il apparaîtra que la mentalité des primitifs, étant mystique, est nécessairement aussi prélogique : c'est-à-dire que, préoccupée avant tout des propriétés et des forces mystiques des objets et des êtres, elle en conçoit les rapports sous la loi de participation, sans s'inquiéter des contradictions qu'une pensée logique ne saura plus tolérer.

Chapitre III

LES OPÉRATIONS DE LA MENTALITÉ PRÉLOGIQUE

I

Il serait vain d'instituer une sorte de parallèle entre les opérations discursives de la mentalité prélogique et celles de notre pensée, et de chercher comment elles se correspondent chacune à chacune. Car cette correspondance même serait une hypothèse gratuite. Nous n'avons aucune raison d'admettre *a priori* que c'est un même mécanisme qui est employé de part et d'autre. Les opérations discursives de notre pensée — dont la psychologie et la logique ont rendu l'analyse assez familière — comportent l'existence et l'usage d'un matériel complexe de catégories, de concepts et de termes abstraits. Elles supposent aussi des fonctions intellectuelles proprement dites déjà très différenciées. En un mot, elles impliquent un ensemble de conditions que nous ne trouvons nulle part réalisées dans les sociétés de type inférieur. En revanche, la mentalité prélogique, comme on l'a vu, a ses conditions propres, auxquelles ses opérations discursives sont nécessairement soumises.

Pour déterminer ce que sont ces opérations, et comment elles s'accomplissent, nous n'avons d'autre ressource que de les décrire et de les analyser directement d'après les liaisons observées entre les représentations collectives. La tâche est des plus malaisées, tant à cause de la nature des opérations mêmes que de l'insuffisance des documents dont nous disposons. Aussi l'essai que je vais hasarder

n'aboutira-t-il sans doute qu'à une ébauche fort imparfaite et très incomplète. Il n'aura pourtant pas été sans utilité, s'il faut voir que ces opérations de la mentalité prélogique dépendent de la loi de participation, et ne s'expliquent pas sans elle.

Avant d'entrer dans l'analyse de ces opérations, une remarque préliminaire est indispensable, touchant la coexistence de la loi de contradiction et de la loi de participation. Peut-on se représenter que certaines opérations soient régies exclusivement par la première de ces lois, et d'autres, exclusivement aussi, par la seconde ? Comme si, par exemple, tout ce qui est représentation individuelle ressortissait à une pensée déjà logique, tandis que les représentations collectives n'obéiraient qu'à la loi propre de la mentalité prélogique ? Une cloison étanche de cette sorte est inconcevable — ne fût-ce que parce qu'il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de tracer une ligne de démarcation nette entre les représentations individuelles et les collectives. Quoi de plus individuel, en apparence, que la perception sensible ? Nous avons reconnu, cependant, à quel point la perception sensible des primitifs était enveloppée d'éléments mystiques qui ne peuvent s'en distinguer, et qui sont, à n'en pas douter, de nature collective. Il en est de même pour la plupart des émotions éprouvées, pour la plupart des mouvements accomplis presque instinctivement, à la vue de tel ou tel objet, même banal. Dans ces sociétés, autant et plus peut-être que dans la nôtre, toute la vie mentale de l'individu est profondément *socialisée*.

Il faut donc nous attendre à voir l'action de la loi de participation, non seulement s'exercer d'une façon prépondérante sur ce que nous avons appelé les représentations collectives, mais se faire sentir avec plus ou moins de force dans toutes les opérations mentales. Inversement, l'influence de la loi de contradiction agit déjà, plus ou moins énergique et plus ou moins continue, d'abord dans

les opérations qui seraient impossibles sans elle (numération, raisonnement, etc.), puis aussi dans celles que régit la loi de participation. Il n'y a là rien que de mouvant, et c'est une des plus grosses difficultés de notre tâche. Le logique et le prélogique, dans la mentalité des sociétés inférieures, ne se superposent pas en se séparant l'un de l'autre, comme l'huile et l'eau dans un vase. Ils se pénètrent réciproquement, et le résultat est un mélange dont nous avons grand'peine à laisser indistincts les éléments. Comme, dans notre pensée, l'exigence logique exclut, sans transaction possible, tout ce qui lui est évidemment contraire, nous ne pouvons nous adapter à une mentalité où le logique et le prélogique coexistent, et se font sentir en même temps dans les opérations de l'esprit. La part de prélogique qui subsiste dans nos représentations collectives est trop faible pour nous permettre de restituer un état mental où le prélogique, qui domine, *n'exclut pas* le logique.

Ce qui frappe d'abord, c'est que la mentalité prélogique analyse peu. Sans doute, en un sens, tout acte de pensée est synthétique. Mais, quand il s'agit de la pensée logique, cette synthèse implique, presque dans tous les cas, une analyse préalable. Les rapports énoncés par les jugements ne sont mis en évidence que parce que la matière pensable a été digérée d'abord, soumise à une élaboration, à une dissociation, à une classification : le jugement opère sur des concepts rigoureusement définis, qui sont eux-mêmes le témoignage et le produit d'un travail logique antérieur. Ce travail, où se résument et s'enregistrent un grand nombre d'analyses et de synthèses successives, chaque individu, dans nos sociétés, le reçoit tout fait en même temps qu'il apprend à parler, par une éducation qui se confond presque avec son développement naturel ; tellement que des philosophes ont pu croire à une origine surnaturelle du langage. De la sorte, les exigences de la pensée logique sont sollicitées, établies, puis confirmées dans chaque esprit individuel par la pres-

sion ininterrompue du milieu social, au moyen du langage même, et de ce qui est transmis dans les formes du langage. C'est là un héritage dont nul n'est privé dans notre société, et que nul ne peut avoir seulement la pensée de rejeter. La discipline logique s'impose ainsi, irrésistiblement, aux opérations de chaque esprit. Les synthèses nouvelles qu'il opère doivent se conformer aux définitions des concepts qu'il emploie, définitions légitimées elles-mêmes par des opérations logiques antérieures. Bref, son activité mentale, sous quelque forme qu'elle s'exerce, doit se soumettre à la loi de contradiction.

Tout autres sont les conditions où se meut la mentalité prélogique. Sans doute, elle aussi se transmet socialement, par l'intermédiaire d'un langage et de concepts sans lesquels elle ne pourrait s'exercer. Elle aussi implique un travail antérieurement accompli, un héritage qui descend de génération en génération. Mais ces concepts diffèrent des nôtres[1], et, par suite, les opérations mentales diffèrent aussi. La mentalité prélogique est synthétique par essence : je veux dire que les synthèses qui la constituent n'impliquent pas, comme celles qu'opère la pensée logique, des analyses préalables dont le résultat est enregistré dans les concepts. En d'autres termes, les liaisons des représentations y sont données, en général, avec les représentations elles-mêmes. Les synthèses y paraissent primitives, et, comme nous l'avons vu dans l'étude de la perception, presque toujours indécomposées et indécomposables. Une même raison fait ainsi que la mentalité des primitifs se montre à la fois imperméable à l'expérience et insensible à la contradiction dans un grand nombre de cas. Les représentations collectives ne s'y présentent pas isolément. Elles n'y sont pas analysées pour être ensuite disposées en un ordre logique. Elles sont toujours engagées dans des préperceptions, des préconceptions, des préliaisons, on pourrait

1. Voyez plus loin, ch. III, p. 136-7.

presque dire des préraisonnements : et c'est ainsi que cette mentalité, précisément parce qu'elle est mystique, est aussi prélogique.

Mais, pourra-t-on objecter, si la mentalité des sociétés inférieures diffère ainsi de la pensée logique dans ses opérations, si sa loi principale est la loi de participation, qui permet, *a priori*, des préliaisons et des participations de participations infiniment variées, si elle se soustrait enfin au contrôle de l'expérience, ne devrait-elle pas nous apparaître sans frein ni règle, comme purement arbitraire, comme tout à fait impénétrable pour nous ? Or, dans presque toutes les sociétés inférieures, nous trouvons au contraire cette mentalité fixe, arrêtée et à peu près invariable, non seulement dans ses traits essentiels, mais dans le contenu même et jusque dans le détail de ses représentations. La cause en est que cette mentalité, *quoique* non soumise à un mécanisme logique, ou plutôt précisément *parce qu*'elle n'y est pas soumise, n'est pas libre. Son uniformité est le reflet de l'uniformité de la structure sociale, à laquelle elle correspond, et qu'elle exprime. Les institutions fixent pour ainsi dire à l'avance, *ne varietur*, les combinaisons réellement possibles des représentations collectives. Le nombre et le mode des liaisons de ces représentations sont, en fait, prédéterminés en même temps qu'elles. C'est surtout dans les préliaisons ainsi établies que se manifestent la prépondérance de la loi de participation, et la faiblesse des exigences proprement intellectuelles.

En outre, les représentations collectives font en général partie d'un complexus mystique où les éléments émotionnels et passionnels ne permettent guère à la pensée de se posséder comme pensée. Pour cette mentalité, le fait nu, objectif, existe à peine. Rien ne lui apparaît sans être enveloppé d'éléments mystiques : tout objet de sa perception, habituelle ou non, l'émeut plus ou moins, et l'émeut d'une façon prédéterminée, elle aussi, par la tradition. Car, exception faite des émotions strictement individuelles, qui

dépendent d'une réaction immédiate de l'organisme, il n'y a rien de plus *socialisé* chez les primitifs que les émotions. La preuve en est dans les insensibilités que chaque type social s'étonne de constater chez d'autres. Aussi la nature perçue, sentie, vécue, par les membres d'une société inférieure, l'est-elle nécessairement d'une certaine façon préfixée et invariable tant que les institutions du groupe demeurent les mêmes. Cette mentalité mystique et prélogique n'évoluera que si les synthèses primitives, les préliaisons des représentations collectives, se dissolvent peu à peu et se décomposent, en d'autres termes, si l'expérience et les exigences logiques gagnent sur la loi de participation. Alors, en se soumettant à ces exigences, la « pensée » proprement dite commencera à se différencier, à s'affranchir, à s'appartenir. Des opérations intellectuelles un peu complexes deviendront possibles. Le mécanisme logique où la pensée se pliera progressivement est, à la fois, la condition nécessaire de sa liberté et l'instrument indispensable de son progrès.

II

En premier lieu, la mémoire joue, dans la mentalité prélogique, un rôle plus considérable que dans notre vie mentale, où certaines fonctions qu'elle remplissait lui ont été enlevées et se sont transformées. Notre trésor de pensée sociale se transmet condensé dans une hiérarchie de concepts qui se coordonnent et se subordonnent les uns aux autres. Dans les sociétés inférieures, il consiste en un nombre souvent immense de représentations collectives, complexes et volumineuses. Il s'y transmet donc presque uniquement par la mémoire. Dans tout le cours de la vie, qu'il s'agisse de choses sacrées ou profanes, un appel qui chez nous provoque, sans que nous ayons besoin de le vouloir, l'exercice de la fonction logique, éveille, chez le primitif,

un souvenir complexe et souvent mystique sur lequel se règle l'action. Et cette mémoire même à une tonalité spéciale qui la distingue de la nôtre. L'emploi constant du mécanisme logique impliqué par les concepts abstraits, l'usage pour ainsi dire naturel de langues qui reposent sur ce mécanisme disposent notre mémoire à retenir de préférence les rapports qui ont une importance prépondérante au point de vue objectif et logique. Dans la mentalité prélogique, la mémoire a un aspect et des tendances tout autres parce que son matériel est autre. Elle est à la fois très fidèle et très affective. Elle restitue les représentations collectives complexes avec un grand luxe de détails, et toujours dans l'ordre où elles sont liées les unes aux autres, traditionnellement, selon des rapports surtout mystiques. Suppléant ainsi en une certaine mesure aux fonctions logiques, elle en exerce aussi, dans la même mesure, les privilèges. Par exemple, une représentation inévitablement évoquée à la suite d'une autre par la mémoire a souvent la vertu d'une conclusion. C'est ainsi, nous le verrons, qu'un signe est presque toujours pris pour une cause.

Les préliaisons, les préperceptions, les préraisonnements qui occupent tant de place dans la mentalité des sociétés inférieures n'impliquent point d'activité logique, et sont simplement confiés à la mémoire. Il faut donc nous attendre à voir la mémoire extrêmement développée chez les primitifs. C'est en effet ce que les observateurs nous rapportent. Mais comme ils supposent, sans y réfléchir, qu'elle a juste les mêmes fonctions là que dans nos sociétés, ils s'en montrent surpris et déconcertés. Il leur semble qu'elle fait des tours de force, alors qu'elle est simplement dans son exercice normal. « Sous beaucoup de rapports, disent MM. Spencer et Gillen en parlant de leurs Australiens, leur mémoire est phénoménale[1]. » Non seulement un indigène reconnaît la trace de chaque animal et de chaque

1. *The native tribes of central Australia*, p. 25-26, p. 483.

oiseau ; mais, après avoir examiné un terrier, il saura aussitôt, d'après la direction des dernières traces, vous dire si l'animal y est ou non... Si extraordinaire que cela paraisse, l'indigène reconnaîtra l'empreinte des pas d'un individu quelconque de sa connaissance. Cette mémoire prodigieuse avait déjà été signalée par les premiers explorateurs de l'Australie. Ainsi, Grey nous raconte que 3 voleurs ont été découverts d'après les traces de leurs pas. « Je mis la main sur un indigène intelligent du nom de Moyee-e-nan, et, accompagné par lui, je visitai le jardin où les pommes de terre avaient été volées. Il y vit les pas de 3 indigènes, et, faisant usage de la faculté qu'ils ont de dire qui a passé d'après les empreintes laissées, il m'informa que les 3 voleurs étaient les deux femmes d'un indigène... et un petit garçon nommé Dal-be-an[1]. » Eyre admire « la connaissance minutieuse qu'ils ont de chaque coin et recoin du pays qu'ils habitent ; tombe-t-il une averse, ils savent sur quel rocher il est le plus probable qu'un peu d'eau soit demeurée, dans quel trou il en restera le plus longtemps... Y a-t-il de fortes rosées la nuit, ils savent où poussent les plus longues herbes, qui leur permettront de recueillir le plus de gouttes... »[2].

M. W. E. Roth insiste, lui aussi, sur la « prodigieuse puissance de mémoire » des indigènes du N. W. Queensland. Il les a entendus « réciter une série de chants qui demandait, dans son entier, plus de cinq nuits pour être complète (série *Molonga* de corrobories). Et le fait paraît encore plus merveilleux si l'on songe que ces chants sont dans une langue complètement ignorée de ceux qui les récitent... Une tribu apprendra et chantera par cœur des corrobories entiers, dans une langue absolument différente de la sienne, sans que personne, ni parmi les acteurs, ni dans l'auditoire, en

1. *Journals of two expeditions of discovery in N. W. and West Australia*, II, p. 351.
2. *Journals of expeditions of discovery into central Australia*, II, p. 247.

comprenne un seul mot. Les paroles sont très exactement reproduites : je m'en suis assuré en recueillant les mêmes corroborics, alors qu'ils étaient exécutés par des tribus de langues différentes, et vivant à une distance de plus de cent milles l'une de l'autre[1]. » Les emprunts de ce genre sont très fréquents.

M. von den Steinen en a constaté d'analogues dans ses explorations du bassin du Xingu. « Chaque tribu connaissait les chants des tribus voisines, sans en comprendre exactement le sens, comme j'ai pu m'en assurer à de nombreuses reprises[2]. » Chez un grand nombre de tribus de l'Amérique du Nord, on a constaté de même des incantations de caractère sacré, transmises fidèlement de génération en génération, et qui ne sont comprises ni des officiants ni de l'auditoire. Enfin, en Afrique, Livingstone a admiré aussi la mémoire surprenante de certains indigènes. « Ces messagers des chefs ont une mémoire extraordinairement fidèle. Ils portent à de grandes distances des messages fort longs, et ils les répètent presque mot pour mot. Ils vont ordinairement à deux ou trois, et chaque soir, pendant la route, ils récitent le message, pour ne pas en perdre le texte exact. Une des raisons des indigènes pour ne pas apprendre à écrire était précisément que ces hommes peuvent porter les nouvelles au loin aussi bien qu'une lettre[3]. »

Une forme particulièrement remarquable de cette mémoire si développée chez les primitifs est celle qui conserve jusque dans les moindres détails les images des endroits par où ils ont passé, et qui leur permet de retrouver leur route avec une sûreté qui confond les Européens. Cette mémoire topographique, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, « tient du prodige : il leur suffit d'avoir été

1. W. E. Roth, *Ethnographical studies among the N. W. central Queensland aborigines*, n°s 191, 199.
2. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, p. 268.
3. Livingstone, *Zambesi and its tributaries* (1865), p. 267.

une seule fois dans un lieu pour en avoir une idée juste, qui ne s'efface jamais. Quelque vaste et peu battue que soit une forêt, ils la traversent sans s'égarer, dès qu'ils se sont bien orientés. Les habitants de l'Acadie et du golfe Saint-Laurent se sont souvent embarqués dans leurs canots d'écorce pour aller au Labrador... Ils faisaient 30 ou 40 lieues de mer sans boussole, et ils allaient aborder précisément à l'endroit où ils avaient projeté de prendre terre... Dans les temps les plus nébuleux, ils suivront plusieurs jours le soleil sans se tromper ». Charlevoix n'est pas loin de voir là une faculté innée. « Ils naissent avec ce talent ; ce n'est point le fruit de leurs observations, ni d'un grand usage ; les enfants qui ne sont pas encore sortis de leur village marchent aussi sûrement que ceux qui ont parcouru le pays. » Comme les Australiens, « ils ont un talent admirable pour connaître si l'on a passé par quelque endroit. Sur les herbes les plus courtes, sur la terre la plus dure, sur les pierres mêmes ils découvrent des traces, et par la façon dont elles sont tournées, par la figure des pieds, par la manière dont ils sont écartés, ils distinguent les vestiges des nations différentes, et ceux des hommes et des femmes »[1].

Le Dr Pechuël-Loesche, qui a étudié des faits du même genre sur la côte occidentale d'Afrique, distingue avec raison ce qu'il nomme le sens du lieu *(Ortssinn)*, et le sens de la direction *(Richtsinn)*. Ce que nous appelons sens du lieu est simplement la mémoire des lieux : c'est un pouvoir acquis, qui repose sur une faculté de mémoire très vive, sur la reconnaissance d'une infinité de détails, qui permettent de se retrouver exactement dans l'espace... Au-dessus de ce sens du lieu se place le sentiment de la direction *(Richtungsgefühl)*, ou sens de la direction *(Richtsinn)*. Ce n'est pas un sens spécial, c'est le sens du lieu porté à son plus haut degré de perfection (donc encore une forme

1. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 239.

de mémoire). Celui qui l'a acquis ne s'égare plus jamais. Sans doute, « il ne sera pas sûr d'arriver infailliblement à un point donné, mais, du moins, il s'engagera toujours dans la direction qui conduit au but... par ciel couvert, dans le brouillard, par la pluie, par la neige, dans la nuit noire. Cependant ce sens se trouve entièrement en défaut, d'après mes observations, par les gros orages... Les individus doués d'un bon sens du lieu paraissent exempts de vertige et de mal de mer »[1].

Cette analyse nous permet d'interpréter les observations analogues rapportées par d'autres explorateurs, et relatives également à des individus appartenant à des sociétés de type inférieur. Ainsi un Australien, du nom de Miago, « pouvait indiquer, immédiatement et sans se tromper, la direction exacte du port où nous allions, alors qu'il n'avait ni soleil ni étoiles pour l'y aider. On le mit à l'épreuve bien souvent, et dans les circonstances les plus défavorables : si étrange que cela puisse paraître, il répondit toujours juste. Cette faculté — bien qu'assez analogue à celle que j'avais entendu attribuer aux indigènes de l'Amérique du Nord — m'avait beaucoup étonné à terre ; mais sur mer, loin du rivage qui était hors de vue, elle me paraissait incroyable, et assurément elle est inexplicable... ». Ce même Miago « se rappelait avec précision tous les endroits que nous avions visités pendant notre navigation ; on eût dit qu'il portait dans sa mémoire le sillage du vaisseau avec la plus parfaite exactitude »[2].

La même faculté a été observée chez des Fuégiens. « Niqueaccas connaissait si bien la côte entre le 47e degré et le détroit de Magellan que, conduit en haut d'une colline un peu élevée, après une croisière où l'on avait perdu longtemps la terre de vue, il sut indiquer les meilleurs mouillages et endroits pour la pêche des phoques, visibles de là. Le petit Bob, âgé de 10 ans seulement, était à bord

1. *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 28-29.
2. Stokes, *Discoveries in Australia* (1846), I, p. 222-3.

de l'*Adonea*, en mer. Quand le navire approcha du rivage, Low lui demanda où l'on pouvait trouver un port. Dès qu'il eut compris la question — ce qui n'alla pas sans difficulté, car il entendait alors très peu l'anglais — il monta sur le bastingage et regarda autour de lui avec anxiété. Après quelque hésitation, il indiqua un endroit où le vaisseau pouvait aller ; ensuite il se rendit près de la sonde, et fit signe à M. Low qu'il fallait s'en servir en approchant de terre... Preuve extraordinaire du degré que les facultés de perception et de mémoire atteignent chez ces sauvages[1]. »

Il s'agit, évidemment, d'un « sens du lieu » admirablement développé, qui a atteint le degré supérieur où il devient, selon l'expression du Dr Pechuël-Loesche, un sentiment de la direction : mais il n'y a là d'autre prodige que celui d'une mémoire locale « extraordinaire ».

M. von den Steinen nous a donné une bonne description d'un cas analogue, bien que moins surprenant. « Antonio (un Bakaïri) voyait tout, entendait tout, emmagasinait dans sa mémoire les détails les plus insignifiants, et au moyen de ces signes locaux il exerçait la faculté que les civilisés appellent sens de la direction. Si je ne m'en étais assuré moi-même par de fréquentes questions, j'aurais eu peine à croire que personne eût pu, sans notes écrites, après un seul voyage sur un fleuve uniforme, acquérir une connaissance si certaine des particularités de son cours. Non seulement Antonio reconnaissait exactement chaque courbe, mais il savait dire, si je le lui demandais, s'il y avait encore deux ou trois courbes avant d'arriver à tel ou tel endroit. Il avait la carte dans sa tête ; ou, pour mieux dire, il avait retenu dans leur ordre un certain nombre de faits sans importance apparente (ici un arbre, là, un coup de fusil, un peu plus loin, des abeilles, etc.)[2]. »

1. Fitz-Roy, *Narrative of the surveying voyages of the Adventure and the Beagle*, II, p. 192-3.
2. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens*, p. 155-7.

Ce développement extraordinaire de la mémoire, et de la mémoire concrète, reproduisant avec fidélité jusqu'aux moindres détails des impressions sensibles, dans l'ordre de leur production, est attesté d'autre part par l'extrême richesse de vocabulaire et par la complexité grammaticale des langues. Or, les mêmes hommes qui parlent ces langues et qui possèdent cette mémoire sont, en Australie par exemple ou dans le nord du Brésil, incapables de compter au delà de 2 ou 3. Le moindre raisonnement tant soit peu abstrait leur répugne tellement qu'ils se déclarent tout de suite fatigués, et qu'ils y renoncent. Il faut donc admettre, comme il a été dit plus haut, que la mémoire supplée chez eux, à très grands frais sans doute, mais enfin qu'elle supplée à des opérations qui dépendent ailleurs du mécanisme logique. Chez nous, la mémoire est réduite, en ce qui concerne les fonctions intellectuelles, au rôle subordonné de conserver les résultats acquis par une élaboration logique des concepts. Mais, pour la mentalité prélogique, les souvenirs sont presque exclusivement des représentations très complexes, qui se succèdent dans un ordre invariable, et sur lesquelles les opérations logiques les plus élémentaires seraient fort pénibles — le langage s'y prêtant mal — à supposer que la tradition permît de les tenter et que des individus en eussent l'idée et l'audace. Notre pensée, en tant qu'abstraite, résout d'un seul coup un grand nombre de questions impliquées dans un énoncé unique, pourvu que les concepts employés soient suffisamment généraux et précis. C'est ce que la mentalité prélogique ne pouvait même imaginer, et ce qui rend, par conséquent, cette mentalité si difficile à restituer pour nous. Le copiste du XI[e] siècle, qui reproduisait patiemment, page par page, le manuscrit objet de sa dévotion, n'est pas plus loin de la machine rotative des grands journaux, qui imprime des centaines de milliers d'exemplaires en quelques heures, que la mentalité prélogique, pour qui les liaisons des représentations sont préformées, et qui emploie

presque uniquement la mémoire, ne l'est de la pensée logique et de son merveilleux outillage de concepts abstraits.

III

Dirons-nous cependant que cette mentalité, même dans les sociétés du type le plus bas, ne dispose point, elle aussi, de concepts ? Non, sans doute : la langue, souvent très complexe, qui y est parlée, les institutions qui s'y transmettent de génération en génération sont des preuves suffisantes du contraire. Mais les concepts en usage dans ces sociétés diffèrent, pour la plupart, des nôtres. La mentalité qui les forme et qui les emploie n'est pas seulement prélogique. Elle est aussi essentiellement mystique ; et si ce caractère mystique détermine, comme nous l'avons vu, la façon de percevoir, il n'exerce pas moins d'influence sur la façon d'abstraire et de généraliser, c'est-à-dire de produire les concepts. En ce qui concerne les représentations proprement collectives, en particulier, la mentalité prélogique abstrait le plus souvent sous la loi de participation. On conçoit qu'il soit très malaisé d'en donner des preuves, les témoignages que nous pouvons recueillir étant nécessairement traduits par les observateurs en concepts qui leur sont familiers et qui entrent dans nos cadres logiques. Pourtant MM. Spencer et Gillen nous ont rapporté un certain nombre de faits qui laissent voir assez nettement de quelle façon la mentalité prélogique pratique l'abstraction.

« Quand on demande aux indigènes ce que signifient certains dessins, ils répondent toujours que ces dessins ne sont faits que par jeu, et qu'ils n'ont pas de signification... Mais les mêmes dessins, exactement semblables aux premiers quant à leur forme, s'ils sont exécutés sur un objet rituel ou dans un lieu particulier, ont une signification

très arrêtée. Le même indigène vous dira qu'un certain dessin, en un endroit déterminé, ne représente rien, et il vous expliquera exactement ce que le même dessin est supposé représenter, s'il est exécuté à un autre endroit. Ce dernier, il est bon de le remarquer, se trouve toujours en terrain sacré, dont les femmes ne doivent pas approcher[1]. » « Un *nurtunja* (perche sacrée) est le symbole d'un objet, et d'un seul, bien que, à ne considérer que son extérieur et sa structure, il puisse être parfaitement semblable à un *nurtunja* qui représente un objet tout à fait différent. Supposons, par exemple, que, comme il est arrivé dans une occasion récente, un grand *churinga* ou un *nurtunja* représente un *nyssa* (gommier) : alors, dans l'esprit des indigènes, ce *nurtunja* s'associe si intimement avec cet arbre, qu'il lui devient impossible de représenter quoi que ce soit d'autre ; et si, une heure plus tard, on a besoin d'un *churinga* ou d'un *nurtunja* tout pareil pour représenter, je suppose, un émou, il faudra nécessairement en faire un autre[2]. » Inversement, un même objet peut, dans des circonstances différentes, avoir des significations très diverses. « Les différentes parties du *waninga* (symbole sacré d'un animal ou d'une plante totémique) ont des significations différentes : mais il faut se souvenir que la même disposition aura un certain sens quand elle est employée en rapport avec un certain totem, et un sens tout autre, en rapport avec un autre[3]. » Enfin, à propos des dessins d'apparence géométrique, recueillis chez ces mêmes Australiens, MM. Spencer et Gillen disent : « L'origine en est tout à fait inconnue ; et leur signification, quand ils en ont une, est purement conventionnelle. Ainsi, par exemple, une spirale ou une série de cercles concentriques, gravée sur la surface d'un certain *churinga*, désignera un *nyssa* ; mais

1. *The native tribes of central Australia*, p. 617.
2. *Ibid.*, p. 346.
3. *Ibid.*, p. 308.

un dessin exactement pareil, gravé sur un autre *churinga*, représentera une grenouille[1]. »

Ce sont là des cas très nets de ce que nous appellerons l'*abstraction mystique*, qui, pour différente qu'elle soit de l'abstraction logique, n'en est pas moins le procédé que devait employer souvent la mentalité des primitifs. Si, en effet, parmi les conditions de l'abstraction, l'attention exclusive est une des principales, et si l'attention exclusive se porte nécessairement sur les caractères ou sur les éléments des objets qui ont le plus d'intérêt et d'importance aux yeux du sujet, nous savons quels sont ces éléments et ces caractères pour la mentalité mystique et prélogique. Ce sont, avant tout, ceux qui établissent des liens entre les objets donnés, visibles et tangibles, et les forces invisibles et occultes qui circulent partout, les esprits, les revenants, les âmes, etc., qui assurent aux objets et aux êtres des propriétés et des pouvoirs mystiques. L'attention, comme la perception, est orientée chez les primitifs autrement que chez nous. L'abstraction s'y produit donc aussi autrement, et sous l'influence directrice de la loi de participation.

C'est ce que nous avons grand'peine à restituer. Comment concevoir ce que MM. Spencer et Gillen rapportent dans la première observation citée plus haut : que de deux dessins identiques, mais situés en des endroits différents, l'un représente un objet déterminé, l'autre ne représente rien ? C'est que, pour nous, le rapport essentiel d'un dessin à ce qu'il représente est un rapport de ressemblance. Sans doute, ce dessin peut avoir, en même temps, une signification symbolique, religieuse, et éveiller des représentations mystiques accompagnées de sentiments très vifs : telles, par exemple, les fresques de Fra Angelico, au couvent de Saint-Marc, à Florence. Mais ce sont là des éléments évoqués par association, et la ressemblance reste le rapport fondamental. Au contraire, ce qui intéresse par-dessus tout

1. *The northern tribes of central Australia*, p. 697.

la mentalité prélogique, c'est le rapport de l'image (comme aussi de l'objet) à la puissance mystique qui y réside. A défaut de cette participation, la forme de l'objet ou du dessin est négligeable[1].

C'est pourquoi, quand le dessin est tracé ou gravé sur un objet sacré, c'est plus qu'une image ; il participe au caractère sacré de l'objet et à sa puissance. Que ce même dessin se retrouve ailleurs, sur un objet non sacré, c'est moins qu'une image. N'ayant pas de signification mystique, il n'en a pas du tout.

Cette explication est confirmée par les détails du récit que fait Catlin au sujet des portraits des chefs mandans exécutés par lui. Catlin ne tarit pas sur la surprise, sur l'effroi que produisit chez les Mandans la vue de ces portraits. Pourtant ces mêmes Indiens avaient, de temps

1. Aussi l'observateur européen, quand il se risque à donner une interprétation des dessins des primitifs, est-il à peu près sûr de la donner fausse. M. von den Steinen en a fait l'expérience au Brésil. M. Parkinson dit de son côté : « Nous nous trouvons ici devant une énigme difficile à deviner. Les *Mitteilungen* voient dans ces dessins des serpents ; et en effet on croit en reconnaître la tête et le corps : mais les Baining affirment que c'est un porc... La figure qui vient ensuite pourrait à la rigueur passer pour un visage : mais, d'après les indigènes, elle représente une massue, bien qu'elle n'ait pas la moindre ressemblance avec cet objet. Certainement personne, même en s'abandonnant à la plus folle imagination, ne serait jamais tombé sur cette explication... J'inclinais à considérer les trois figures circulaires qui viennent ensuite comme des yeux. Les indigènes m'enlevèrent aussitôt cette illusion, en ajoutant qu'on ne pouvait pas reproduire des yeux...

« Les explications des ornements m'ont été données par les Baining eux-mêmes ; il ne peut donc y avoir le moindre doute sur ce point, que ceux qui les exécutent associent à leur dessin une idée déterminée, bien que le rapport demeure obscur pour nous dans presque tous les cas, le dessin n'offrant aucune ressemblance avec l'objet en question. On voit combien il est peu justifié d'interpréter les ornements d'un peuple primitif d'après la ressemblance que le dessin offre avec un objet connu de nous.

« Les Baining voient dans ces dessins traditionnels un coquillage, une certaine feuille, une figure humaine, etc. Cette représentation est si ancrée chez eux qu'on voit la stupéfaction peinte sur leur visage, quand on leur demande la signification de ces dessins ; ils ne peuvent pas concevoir que tout le monde ne saisisse pas tout de suite le sens des ornements. » PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 621-7. Cf. p. 234-5.

immémorial, l'habitude de dessiner sur leurs bannières les événements les plus frappants de leur histoire, et d'y reproduire, grossièrement il est vrai, les traits de leurs chefs. Comment expliquer l'effet de terreur causé par les portraits de Catlin ? Par leur plus grande ressemblance avec leurs originaux ? Non. La vérité est que les Mandans se sont trouvés en présence d'images inaccoutumées, impliquant une participation mystique nouvelle pour eux, et par conséquent dangereuse, comme tout ce qui est inconnu. Leurs dessins exprimaient aussi une participation, mais bien définie, d'où leur sécurité. Ceux de Catlin en exprimaient une différente, puisque les procédés employés par lui étaient mystérieux, et que ses portraits étaient « parlants ». Ainsi, dans ce cas comme dans les précédents, la mentalité prélogique abstrait du point de vue mystique. Si une participation mystique n'est pas sentie, la forme de l'image passe inaperçue, ou du moins elle n'arrête pas l'attention. C'est ce que l'observateur européen traduit en disant qu'alors le dessin « n'a absolument pas de signification ». Cela ne veut pas dire que le primitif ne reconnaisse pas le dessin, mais bien que, s'il n'abstrait pas mystiquement, il n'abstrait pas du tout.

L'observation relative au *nurtunja* n'est pas moins nette. Les Aruntas ne peuvent pas se représenter qu'un même *nurtunja* figure d'abord un arbre, et ensuite un émou : ils prennent plutôt la peine, pour figurer l'émou, de faire un second *nurtunja*, d'ailleurs tout pareil au premier. On pourrait voir là une observance rituelle, qui ne permet pas qu'un même objet soit employé religieusement plus d'une fois. Mais MM. Spencer et Gillen écartent cette explication. Ils disent en termes formels qu'il s'agit d'une signification différente attribuée par les Aruntas à deux objets semblables. C'est un beau cas d'abstraction mystique. L'un des deux *nurtunja* participe mystiquement à l'arbre, l'autre participe à l'émou : cela suffit pour qu'ils soient absolument différents, et que l'un ne puisse être substitué à l'autre. Leur

identité de forme n'a pas plus d'intérêt pour les Aruntas que n'en a, par exemple, pour nous, l'identité du son des mots « sang » et « cent ». De même que nous employons constamment ces mots sans faire attention à cette identité, de même la mentalité prélogique est insensible à la ressemblance de forme des deux objets. Elle ne s'arrête qu'à la participation mystique qui fait le caractère sacré de chacun d'eux.

Pareillement, sur un certain *churinga*, un dessin représente un gommier ; sur un autre, un dessin tout à fait pareil représente une grenouille. Les observateurs en concluent que pour les Australiens le sens de ces dessins est purement « conventionnel ». Mais ce n'est pas conventionnel, c'est mystique qu'il faut dire. Le dessin ne les intéresse que par la participation mystique qu'il réalise. Celle-ci, à son tour, dépend exclusivement de la nature mystique du *churinga* sur lequel le dessin a été tracé. Si les *churinga* sont différents, peu importe que les dessins soient pareils. Leur ressemblance ne frappe pas plus l'esprit des Australiens, qu'un musicien, en lisant une partition, ne remarque que le *la* (clef de *sol*) est exactement placé sur la portée comme l'*ut* (clef de *fa*). MM. Spencer et Gillen disent eux-mêmes : « Une disposition signifiera une certaine chose, si elle est employée en rapport avec un certain totem, et une chose tout à fait différente si elle est employée en rapport avec un autre. » Mais les *churinga* ont le même caractère mystique que les totems, et rendent donc possibles les mêmes participations.

Il résulte encore de la première observation rapportée plus haut que le lieu occupé par un être, un objet, une image a une importance décisive, au moins dans certains cas, pour les propriétés mystiques de cet être, objet, ou image. Réciproquement, un lieu déterminé participe, en tant que lieu, des objets et des êtres qui s'y trouvent, et possède ainsi des propriétés mystiques qui lui sont propres. A la mentalité prélogique, l'espace ne s'offre donc pas

comme une uniformité homogène, indifférente à ce qui l'emplit, dépourvue de qualités et semblable à elle-même dans toutes ses parties. Au contraire, dans les tribus de l'Australie centrale, par exemple, chaque groupe social se sent lié mystiquement à la portion de territoire qu'il occupe ou parcourt, et n'a pas l'idée qu'il pourrait en occuper une autre, ou qu'un autre groupe puisse habiter la sienne. Il existe entre le sol et le groupe des participations équivalant à une sorte de propriété mystique, qui ne peut être ni transférée, ni dérobée, ni conquise. En outre, dans la portion de territoire ainsi définie, chaque localité caractérisée par son aspect, par sa forme, par tels rochers, tels arbres, tel point d'eau, telle dune de sable, etc., est mystiquement unie aux êtres visibles ou invisibles qui s'y sont révélés ou qui y ont leur séjour, aux esprits individuels qui y attendent leur réincarnation. Il y a entre cette localité et eux une participation mutuelle : elle ne serait pas sans eux ce qu'elle est, ni eux sans elle. C'est ce que MM. Spencer et Gillen désignent sous le nom de parenté locale *(local relationship)*[1] ; c'est ce qui explique les « pèlerinages totémiques », dont ils nous ont donné une description si intéressante[2].

Mais, s'il en est ainsi, nous avons une nouvelle raison de croire que la mentalité prélogique n'abstrait point, en général, comme nous avons coutume de le faire. Notre abstraction a pour condition l'homogénéité logique des concepts, qui en permet la combinaison. Or, cette homogénéité est étroitement liée à la représentation de l'espace homogène. Si la mentalité prélogique se représente, au contraire, les diverses régions de l'espace comme qualitativement différentes, comme déterminées par leurs participations mystiques à tels ou tels groupes d'êtres ou d'objets, l'abstraction telle que nous la concevons d'ordinaire

1. *The native tribes of central Australia*, p. 14, 303, 544. *The northern tribes*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 249-255. Cf., p. 576.

devient très difficile pour cette mentalité, et nous devrons trouver en sa place l'abstraction mystique qui se produit sous la loi de participation.

IV

Mieux encore que lorsqu'il s'agit d'abstraire, les principes et les procédés propres à la mentalité prélogique apparaissent quand elle généralise. Je ne parle pas des concepts plus ou moins semblables aux nôtres, dont l'existence est attestée par le vocabulaire des langues, et qui représentent assez bien ce qu'on a appelé des images génériques : homme, femme, chien, arbre, etc. Nous verrons, au chapitre suivant, que la généralité de ces concepts est en général restreinte, et contrebalancée par la détermination très particulière de la classe d'êtres ou d'objets qu'ils désignent. Sous cette réserve, ces concepts correspondent sans trop de difficulté à certaines de nos idées générales. Mais, dans les représentations collectives proprement dites des primitifs, surtout dans celles qui ont trait à leurs institutions et à leurs croyances religieuses, nous trouvons des généralisations d'une nature toute différente, extrêmement difficiles à restituer pour nous, et dont l'analyse nous permettrait peut-être de prendre la mentalité mystique et prélogique, pour ainsi dire, sur le fait. On pourrait essayer de remonter à ces généralisations en partant, par exemple, de certains mythes ou de certaines croyances totémiques attestées par des rites et par des cérémonies. Mais il vaut mieux encore, s'il est possible, les appréhender directement, et dans la combinaison même des éléments dont elles se forment. Dans les excellents ouvrages de M. Lumholtz sur le *Mexique inconnu*, nous recueillons des observations (sur les Huichols) qui mettent en pleine lumière la façon dont opère, pour généraliser, la mentalité prélogique.

« Le blé, le cerf et le hikuli (plante sacrée) sont, en un

sens, une seule et même chose pour le Huichol[1]. » Cette identification semble d'abord tout à fait inexplicable. Pour la rendre intelligible, M. Lumholtz l'interprète en un sens utilitaire : le blé est cerf (substance alimentaire), le hikuli est cerf (substance alimentaire), le blé est enfin hikuli au même titre. Ces trois sortes d'objets sont identiques en tant qu'elles servent à la nourriture des Huichols. Cette explication est vraisemblable, et elle devient sans doute celle des Huichols eux-mêmes, au fur et à mesure que les formules de leurs anciennes croyances perdent pour eux de leur sens primitif. Mais, d'après l'exposé même de M. Lumholtz, il s'agit, pour les Huichols qui s'expriment ainsi, de tout autre chose : ce sont les propriétés mystiques de ces êtres, si différents à nos yeux, qui les font réunir dans une même représentation. Le hikuli est une plante sacrée que des hommes, désignés et préparés à cet effet par une série de rites très compliquée, vont cueillir chaque année en grande cérémonie, dans un district éloigné et au prix d'extrêmes fatigues et de dures privations : l'existence et le bien-être des Huichols sont mystiquement liés à la récolte de cette plante. En particulier, la récolte du blé en dépend absolument. Si le hikuli faisait défaut, ou n'était pas recueilli selon les rites obligatoires, les champs de blé ne produiraient pas la moisson accoutumée. Mais les cerfs présentent les mêmes caractères mystiques, dans leurs rapports avec la tribu. La chasse aux cerfs, qui a lieu à un moment déterminé de l'année, est une fonction essentiellement religieuse. Le bien-être et la conservation des Huichols dépendent du nombre de cerfs tués à ce moment, exactement comme ils dépendent de la quantité de hikuli recueillie ; et cette chasse s'accompagne des mêmes pratiques cérémonielles et des mêmes émotions collectives que la recherche de la plante sacrée. De là l'identification du hikuli, du cerf et du blé, attestée à maintes reprises.

1. Carl Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 22.

« Une couche de paille avait été préparée en dehors du temple, à droite de l'entrée ; et le cerf y fut déposé avec précaution. On le recevait ainsi de la même façon que les rouleaux de blé, parce que, dans la conception des Indiens, le blé est cerf. Selon le mythe huichol, le blé autrefois était un cerf[1]. » « Pour les Huichols, le blé, le cerf et le hikuli sont si étroitement associés que, en mangeant soit le bouillon fait avec de la viande de cerf, soit le hikuli, ils pensent obtenir le même résultat : faire croître le blé. C'est pourquoi, quand ils défrichent leurs champs, ils mangent du hikuli avant de se mettre à l'ouvrage[2]. »

Il semble donc que dans ces représentations collectives des Huichols, représentations inséparables, comme on sait, d'émotions religieuses intenses, également collectives, le hikuli, le cerf et le blé participent à des propriétés mystiques de la plus haute importance pour la tribu, et, à ce titre, soient considérés comme étant « la même chose ». Cette participation, *sentie par eux*, ne présente nullement à leurs yeux l'obscurité que nous y trouvons malgré tous nos efforts. Précisément parce que leurs représentations collectives sont liées sous la loi de participation, rien ne leur paraît plus naturel, plus simple, et l'on peut dire plus nécessaire. La mentalité prélogique et mystique s'exerce là sans contrainte, sans effort, et sans subir encore l'influence des exigences logiques.

Mais ce n'est pas tout, et M. Lumholtz va nous montrer comment les participations qui viennent d'être signalées sont compatibles avec d'autres, du même genre. « J'ai fait remarquer, écrit-il, que le cerf est considéré comme identique avec le hikuli, le hikuli identique avec le blé, et certains insectes identiques avec le blé. La même tendance à considérer comme identiques des objets hétérogènes se trahit encore par ce fait que des objets très divers sont consi-

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, p. 45.
2. *Ibid.*, II, p. 268.

dérés comme étant des plumes. Les nuages, le coton, la queue blanche d'un cerf, ses bois, et jusqu'au cerf lui-même, sont considérés comme des plumes ; on croit aussi que tous les serpents ont des plumes[1]. » Voilà donc le cerf, qui était déjà blé, et hikuli, qui est aussi plumes. M. Lumholtz y insiste à plusieurs reprises. « Des poils provenant de la queue d'un cerf sont attachés tout autour (d'une flèche rituelle), en dehors des plumes d'oiseau. On se souvient que non seulement les bois de cerf, mais le cerf lui-même sont considérés comme « plumes », et c'est une illustration frappante de cette conception de l'animal, que de voir ses poils employés à la place de plumes d'oiseau, et en tenant lieu[2]. »

Or nous savons par ailleurs que les plumes jouissent, dans les représentations collectives des Huichols, de propriétés mystiques toutes particulières. « Les oiseaux, surtout les aigles et les faucons... entendent tout ; il en est de même de leurs plumes ; elles entendent aussi, au dire des Indiens, et elles ont des pouvoirs mystiques. Aux yeux des Huichols, les plumes sont des symboles qui apportent la santé, la vie et le bonheur. Avec leur aide, les shamans peuvent entendre tout ce qui leur est dit de dessous la terre, et de tous les points du monde, et ils accomplissent des prouesses magiques... Toutes sortes de plumes (excepté celles du vautour et du corbeau) sont désirables, pour être attachées aux objets rituels : aussi un Huichol n'en a-t-il jamais trop. Il y a cependant une plume d'une vertu supérieure, et c'est — chose étrange à dire — le cerf. Tout Indien qui tue un cerf devient possesseur d'une plume précieuse, qui lui assure santé et bonheur... Non seulement les bois, mais tout le corps du cerf, dans l'esprit du Huichol, est une plume, exactement comme un oiseau est appelé plume, et j'ai vu des cas où les poils de la queue d'un cerf

1. Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 212.
2. *Ibid.*, p. 96.

servaient de plume pour être attachés à des flèches rituelles[1]... »

C'est donc la présence de propriétés mystiques à la fois dans les oiseaux (et leurs plumes), et dans le cerf (et les poils de sa queue) qui rend intelligible l'expression des Huichols : « Le cerf est une plume ». M. Lumholtz l'explique « par une forte tendance à voir des analogies, de sorte que ce que nous appelons des phénomènes hétérogènes sont pour eux des réalités identiques les unes aux autres »[2]. Mais qu'est-ce que cette tendance ? Et quelle analogie les Huichols peuvent-ils bien découvrir entre une plume d'aigle, un grain de blé, le corps d'un cerf, la plante hikuli, sinon des analogies mystiques ? D'autant qu'il ne s'agit pas ici seulement d'analogie ou d'association, mais d'identité. M. Lumholtz est très affirmatif sur ce point : selon les Huichols, le cerf *est* hikuli, le hikuli *est* blé, le blé *est* cerf, le cerf *est* plume. Ailleurs nous apprenons que la plupart des dieux et des déesses *sont* serpents. Serpents aussi les pièces d'eau et les sources où les divinités vivent ; serpents, les bâtons des dieux. Du point de vue de la pensée logique, ces « identités » sont et demeurent inintelligibles. Un être est le symbole d'un autre, mais il n'est pas cet autre. Mais du point de vue de la mentalité prélogique, ces identités se comprennent : ce sont des identités de participation. Le cerf *est* hikuli, ou blé, ou plume, comme le Bororó *est* arara, comme, en général, le membre d'un groupe totémique *est* son totem. Les faits rapportés par M. Lumholtz sont extrêmement significatifs. C'est déjà en vertu d'une participation que la plume de l'aigle jouit des mêmes propriétés mystiques que l'aigle lui-même, et le corps entier du cerf des mêmes propriétés que sa queue ; c'est encore en vertu d'une participation que le cerf devient identique à la plume d'aigle ou au hikuli.

1. Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 21.
2. *Unknown Mexico*, II, p. 233.

Sans insister davantage, il y a là le principe d'une généralisation, déconcertante pour la pensée logique, toute naturelle pour la mentalité prélogique. Elle se présente à nous sous la forme de ce que nous avons appelé, faute d'un meilleur terme, les préliaisons des représentations collectives, puisque les « identités » du genre de celles que je viens d'analyser sont toujours données à chaque esprit individuel en même temps que les représentations elles-mêmes. D'où une différence profonde entre ces « représentations » et les nôtres, même quand il semblerait que ce sont, de part et d'autre, des concepts généraux assez semblables. Quand un homme d'une société inférieure, un Australien, par exemple, ou un Huichol, pense « cerf » ou « plume » ou « nuage », l'image générique qui se présente à lui implique tout autre chose que l'image assez analogue qui, dans les mêmes circonstances, vient à l'esprit d'un Européen.

Nos concepts sont entourés d'une atmosphère de potentialité logique. C'est ce qu'entendait Aristote, disant qu'on ne pense jamais le particulier comme tel. Quand je me représente l'individu Socrate, je me représente l'homme Socrate du même coup. Quand je vois mon chien ou mon cheval, je les vois sans doute avec leurs singularités individuelles, mais aussi comme appartenant à l'espèce chien et à l'espèce cheval. A la rigueur, leur image peut se peindre sur ma rétine, et apparaître à ma conscience comme tout à fait particulière pendant que je n'y fais pas attention. Mais, aussitôt que je l'appréhende, elle devient inséparable de tout ce qu'évoquent les mots « chien » et « cheval », c'est-à-dire, non seulement d'une infinité d'autres images virtuelles semblables aux premières, mais encore de la conscience continue que j'ai à la fois de moi-même et d'un monde de l'expérience possible, logiquement ordonné, et pensable. Et comme chacun de mes concepts peut se décomposer en d'autres, analysables à leur tour, je sais que je puis passer des uns aux autres par des échelons fixes, qui sont les mêmes

pour tous les esprits pareils au mien. Je sais que les opérations logiques, si elles sont correctes, et si leurs éléments ont été tirés comme il faut de l'expérience, me conduiront à des résultats exacts, que l'expérience confirmera, si loin que je les poursuive. Bref, la pensée logique implique, plus ou moins consciemment, une unité systématique, qui se réalise du mieux qu'elle peut dans la science et dans la philosophie. Et si elle peut y tendre, c'est à la nature propre de ses concepts qu'elle le doit en partie, à leur homogénéité et à leur régularité ordonnée. C'est un matériel qu'elle s'est forgé peu à peu, mais sans lequel elle ne se serait pas développée.

Or, ce matériel, la mentalité des sociétés inférieures n'en dispose pas. Elle possède bien un langage, mais dont la structure, en général, diffère de celle de nos langues. Elle comporte bien des représentations abstraites, et des représentations générales ; mais ni cette abstraction, ni cette généralité ne sont celles de nos concepts. Au lieu d'être enveloppées d'une atmosphère de potentialité logique, ces représentations baignent, pour ainsi dire, dans une atmosphère de potentialité mystique. Le champ de la représentation n'est pas homogène, et, pour cette raison, la généralisation logique proprement dite, et les opérations logiques sur les concepts demeurent impraticables. L'élément de généralité consiste dans la possibilité — d'ailleurs prédéterminée — d'actions et de réactions mystiques des êtres les uns sur les autres ou d'actions mystiques communes chez des êtres différents. La pensée logique se trouve en présence d'une échelle de concepts de généralité variable, dont elle sait faire à son gré l'analyse ou la synthèse. La mentalité prélogique est occupée par des représentations collectives liées entre elles de façon à lui donner le sentiment d'une société où les êtres agiraient et réagiraient continuellement les uns sur les autres par leurs propriétés mystiques, participant les uns aux autres ou s'excluant.

V

Telles étant l'abstraction et la généralisation pour la mentalité prélogique, telles étant les préliaisons de ses représentations collectives, on s'explique sans peine les classifications souvent si étranges, à nos yeux, où elle dispose les êtres et les objets. La pensée logique classifie par le moyen des opérations mêmes qui forment les concepts. Ceux-ci résument le travail d'analyse et de synthèse qui établit les espèces et les genres, et qui ordonne ainsi les êtres d'après la généralité croissante des caractères observés chez eux. La classification, en ce sens, n'est pas une opération distincte des précédentes, ou leur faisant suite. Elle a lieu en même temps que l'abstraction et la généralisation : elle en enregistre, pour ainsi dire, les résultats, et elle vaut précisément ce que celles-ci auront valu. Elle exprime un ordre d'interdépendance, de hiérarchie entre les concepts, de connexion réciproque entre les êtres et les objets, qui s'efforce de correspondre le plus exactement possible à l'ordre objectif, de façon que les opérations faites sur les concepts ainsi rangés vaillent pour les objets et les êtres réels. C'est l'idée maîtresse qui a dirigé la spéculation grecque, et qui apparaît inévitablement dès que la pensée logique réfléchit sur elle-même et se met à poursuivre avec conscience le but où elle tendait d'abord spontanément.

Mais la mentalité prélogique, n'a pas ce souci prédominant d'une valeur objective vérifiable. Les caractères saisissables par l'expérience au sens où nous l'entendons, les caractères que nous appelons objectifs, sont secondaires à ses yeux, ou n'ont d'importance que comme signes et véhicules des propriétés mystiques. En outre, cette mentalité n'ordonne pas ses concepts. Elle se trouve en présence de préliaisons, qu'elle ne songerait jamais à

modifier, entre les représentations collectives ; et celles-ci sont presque toujours beaucoup plus complexes que les concepts proprement dits. Que pourront donc être ses classifications ? Nécessairement déterminées en même temps que les préliaisons, elles seront régies, comme celles-ci, par la loi de participation, et elles présenteront le même aspect prélogique et mystique. Elles traduiront l'orientation propre de cette mentalité.

Les faits cités plus haut en sont déjà une preuve. Quand les Huichols affirment l'identité (sous la loi de participation) du blé, du cerf, du hikuli, et des plumes, c'est bien une sorte de classification qui s'est établie entre leurs représentations, classification dont le principe directeur est la présence commune chez ces êtres, ou plutôt la circulation entre ces êtres, d'un pouvoir mystique extrêmement important pour la tribu. Seulement, cette classification ne cristallise pas, comme elle devrait le faire pour se conformer à nos habitudes mentales, en un concept plus compréhensif que ceux des objets inclus dans la classification. Il suffit que les objets soient unis et sentis ensemble dans un complexus de représentations collectives, dont la puissance émotionnelle compense, et au delà, l'autorité que donnera plus tard aux concepts généraux leur valeur logique.

Ainsi s'expliquent encore les classifications sur lesquelles MM. Durkheim et Mauss ont appelé l'attention, et dont ils ont signalé les caractères profondément différents de nos classifications logiques. Dans un grand nombre de sociétés de type inférieur, en Australie, en Afrique occidentale, d'après le livre récent de M. Dennett[1], chez les Indiens de l'Amérique du Nord, en Chine, etc., on trouve que tous les objets de la nature — animaux, plantes, astres, points cardinaux, couleurs, objets inanimés en général — sont rangés, ou ont été primitivement rangés dans les mêmes classes que les membres du groupe social.

1. *At the back of the black man's mind*, London, 1906.

Si, par exemple, ceux-ci sont divisés en un certain nombre de totems, les arbres, les rivières, les étoiles, le sont également. Tel arbre appartiendra à telle classe, et servira exclusivement à fabriquer les armes, le cercueil, etc., des hommes de cette classe. Le soleil, chez les Aruntas, est une femme *Panunga*, c'est-à-dire faisant partie du sous-groupe qui ne peut se marier qu'avec les membres du sous-groupe *Purula*. Il y a là quelque chose d'analogue à ce que nous avons remarqué déjà au sujet des totems associés et de la parenté locale *(local relationship)*, une habitude mentale tout à fait différente des nôtres, qui consiste à rapprocher ou à unir les êtres de préférence selon leurs participations mystiques. Cette participation, sentie avec une force extrême entre les membres du même totem, ou du même groupe, entre la collectivité de ces membres et l'espèce animale ou végétale qui est leur totem, l'est aussi, bien qu'à un degré moindre sans doute, entre ce groupe totémique et ceux qui ont la même collocation dans l'espace. Nous en avons la preuve chez les Australiens et chez les Indiens de l'Amérique du Nord, où la place de chaque groupe, dans un campement commun, est déterminée avec précision, selon qu'il vient du Nord ou du Midi, ou de telle autre direction. Elle est donc sentie encore entre ce groupe totémique et un point cardinal ; par conséquent, entre ce groupe d'une part et tout ce qui participe de lui, et ce point cardinal d'autre part, et tout ce qui en participe (étoiles, rivières, arbres, etc.).

Ainsi s'établissent des participations complexes, dont l'explication totale comporterait une connaissance approfondie des croyances et des représentations collectives du groupe dans tout leur détail. Elles équivalent, ou du moins elles correspondent, à ce que sont pour nous les classifications : les participations sociales étant le plus intensément senties par chaque conscience individuelle, et servant de noyau, pour ainsi dire, autour duquel se condensent d'autres participations. Mais il n'y a rien là qui

ressemble, autrement qu'en apparence, à nos généralisations logiques. Celles-ci impliquent des séries de concepts d'extension et de compréhension définies, et constituent une échelle dont la pensée réfléchie éprouve les degrés. La mentalité prélogique n'objective pas ainsi la nature. Elle la vit plutôt, en se sentant y participer, en y sentant partout des participations ; et elle traduit ces complexus de participations sous des formes sociales. L'élément de généralité, s'il existe, ne peut être cherché que dans la participation qui s'étend, dans la propriété mystique qui circule entre certains êtres, qui les unit et qui les identifie dans la représentation collective.

A défaut de concepts très généraux, la mentalité des sociétés de type inférieur possède donc des représentations collectives qui en tiennent lieu jusqu'à un certain point. Quoique concrètes, ces représentations sont extrêmement compréhensives, en ce sens que l'usage en est constant, qu'elles s'appliquent couramment dans une infinité de cas, et qu'elles correspondent, comme on l'a dit, à ce point de vue, à ce que les catégories sont pour la pensée logique. Mais leur caractère mystique et concret a souvent embarrassé les observateurs. Ils en voyaient bien l'importance et ne pouvaient s'empêcher de la signaler ; et, en même temps, ils sentaient qu'ils se trouvaient en présence d'un mode de penser réfractaire à leurs propres habitudes mentales. Quelques exemples ajoutés aux précédents contribueront à faire voir ce que sont ces représentations, générales sans cependant être abstraites.

Le révérend Hetherwick observe, chez les Yaos[1], des croyances qui lui paraissent inintelligibles. Il ne comprend pas comment le *lisoka* (âme, ombre ou esprit) peut être à la fois quelque chose de personnel et d'impersonnel. En effet, après la mort, le *lisoka* devient *mulungu*. Ce mot a deux sens : l'un désigne l'âme du mort, l'autre « le monde

1. Rev. Hetherwick, Some animistic beliefs among the Yaos of central Africa, *J. A. I.*, XXXII, p. 89-95.

des esprits en général, ou, plus exactement, l'agrégat des esprits des morts ». Cela se concevrait encore si *mulungu* désignait une unité de collection, formée par la réunion de tous les esprits individuels. Mais cette explication nous est interdite, car *mulungu* signifie en même temps « un état ou une propriété inhérente à quelque chose, comme la vie ou la santé sont inhérentes au corps » ; et *mulungu* est aussi regardé comme le principe actif dans tout ce qui est mystérieux. C'est *mulungu !* s'écrient les Yaos quand on leur montre un objet quelconque qui dépasse leur compréhension. Trait caractéristique que nous retrouverons dans toutes les représentations collectives de ce genre : elles sont employées indifféremment pour exprimer un être, des êtres, ou une qualité ou propriété des objets.

Pour sortir d'embarras, M. Hetherwick distingue ce qu'il appelle « 3 degrés de croyance animiste » : 1° Le *lisoka* de l'homme, ou son ombre, qui se manifeste dans les rêves, dans le délire, etc. ; 2° Ce même *lisoka*, considéré comme *mulungu*, objet de vénération et de culte, qui gouverne les affaires de cette vie, qui détermine les destinées de la race humaine ; 3° Enfin, *mulungu*, qui désigne le grand pouvoir spirituel, le créateur du monde et de toute vie, la source de toutes choses animées ou inanimées. Il semble que le révérend Hetherwick comme jadis les missionnaires de la Nouvelle-France, tende à interpréter les faits qu'il observe dans le sens de ses propres croyances religieuses. Mais il ajoute, avec bonne foi : « Et cependant, entre ces 3 conceptions de la nature spirituelle, on ne saurait tracer de limite précise. La distinction dans l'esprit des indigènes est des plus confuses. Personne ne vous donnera une expression catégorique de sa croyance en telle matière. »

Si M. Hetherwick n'obtenait pas des Yaos les réponses qu'il aurait désirées, c'est peut-être que les Yaos ne comprenaient pas ses questions ; c'est surtout que lui-même ne se prêtait pas à leurs représentations. Pour les Yaos, le

passage se fait insensiblement de l'âme individuelle, avant ou après la mort, à l'âme non individuelle, ou à la propriété mystique que possède tout objet où ils situent quelque chose de divin, de sacré, de mystique (non pas de surnaturel, car rien n'est plus naturel, au contraire, pour la mentalité prélogique, que ce genre de pouvoir mystique). A vrai dire, il n'y a même pas de passage : il y a une « identité sous la loi de participation », semblable à celle que nous avons étudiée chez les Huichols, et profondément différente de l'identité logique. Et, par un effet constant de la loi de participation, le principe mystique qui circule et se répand ainsi parmi les êtres peut être représenté indifféremment comme un être (un sujet), ou comme une propriété, un pouvoir des objets qui en participent (un attribut). La mentalité prélogique ne soupçonne là aucune difficulté.

De même chez les Indiens de l'Amérique du Nord : les observations sont ici nombreuses et précises. Miss Alice Fletcher, par exemple, écrit : « Ils regardaient toutes les formes, animées ou inanimées, tous les phénomènes, comme pénétrés par une vie commune, qui était continue, et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes. Ce pouvoir mystérieux présent en toutes choses, ils l'appelaient *Wakanda*, et par ce moyen toutes choses étaient unies à l'homme, et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une liaison était maintenue entre le visible et l'invisible, les morts et les vivants, et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et sa totalité[1]. » Continuité veut dire ici ce que nous appelons participation, puisque cette continuité persiste entre le vivant et le mort, entre les rognures d'ongle, la salive ou les cheveux d'un homme, et cet homme, entre tel ou tel ours ou bison, et la totalité mystique de l'espèce ours ou de l'espèce bison.

En outre, comme *mulungu* tout à l'heure, *wakanda* ou

1. The signification of the scalp-lock, *J. A. I.*, XXVII, p. 437.

wakan peut désigner, non seulement une réalité mystique, comme ce que Miss Fletcher appelle « vie », mais un caractère, une propriété des objets et des êtres. Ainsi, il y a des hommes *wakan*, qui ont traversé beaucoup d'existences antérieures. « Ils arrivent à l'existence consciente sous la forme de graines ailées, comme celles du chardon... subissent une série de transformations, parmi différentes sortes de divinités, jusqu'à ce qu'ils soient complètement *wakanisés* et préparés pour leur incarnation humaine. Ils sont alors pourvus des mêmes pouvoirs invisibles *wakan* que les dieux, etc.[1] » Pareillement, le jour et la nuit sont *wakan*. Ce terme est expliqué comme il suit par un Indien : « Tant que dure le jour, un homme peut faire beaucoup de choses merveilleuses, tuer des animaux, des hommes, etc. Mais il ne sait pas complètement ce qui fait ou cause la lumière. C'est pourquoi il croit qu'elle n'a pas été faite par une main, c'est-à-dire que ce n'est pas un être humain qui fait la lumière du jour. C'est pourquoi les Indiens disent que le jour est *wakan*. Le soleil l'est aussi. » Il s'agit donc bien ici d'une propriété, d'un pouvoir mystique inhérent aux choses merveilleuses. Et l'Indien ajoute : « Quand il fait nuit, il y a des revenants et beaucoup d'objets effrayants : c'est pourquoi on regarde la nuit comme *wakan*[2]. » Un observateur plus ancien, cité par M. Dorsey, avait déjà remarqué « qu'il est impossible de rendre, par un terme unique, toute la signification de *wakan* chez les Dacota. *Wakan* comprend tout ce qui est mystère, pouvoir secret et divinité... Toute vie est *wakan*. De même, toute chose qui manifeste une puissance, soit active, comme les vents et les nuages qui s'amoncellent, ou passive et résistante, comme le rocher au bord du chemin... *Wakan* est coextensif à tout le champ de la crainte et du culte ; mais beaucoup de choses qui ne sont ni craintes ni adorées, qui

1. Dorsey, Siouan cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 494 (citation de Pond).
2. Id., *Ibid.*, p. 467.

sont simplement « merveilleuses », reçoivent également cette désignation »[1].

On demandera peut-être : qu'est-ce alors qui n'est pas *wakan ?* La question se poserait en effet du point de vue de la pensée logique, qui exige des concepts définis rigoureusement, à extension et à compréhension déterminées. Mais la mentalité prélogique n'éprouve pas ce besoin, surtout quand il s'agit de ces représentations collectives à la fois concrètes et très générales. *Wakan* est quelque chose de mystique dont un objet quelconque peut selon les circonstances participer ou ne pas participer. « L'homme lui-même peut devenir *wakan* à la suite d'un jeûne, d'une prière, d'une vision[2]. » Un être n'est donc pas nécessairement *wakan* ou non *wakan*, et l'une des fonctions de l'homme-médecine est d'éviter sur ce point des erreurs qui pourraient être fatales. *Wakan* ne saurait mieux se comparer qu'à un fluide qui circule, qui se répand dans tout ce qui existe, et qui est le principe mystique de la vie et des vertus des êtres. « Les armes d'un jeune homme sont *wakan :* elles ne doivent pas être touchées par une femme. Elles contiennent un pouvoir divin... Un homme prie ses armes au jour de la bataille. »

Si l'observateur qui rapporte ces faits les interprète en même temps, comme il arrive presque toujours, et s'il n'a pas pris garde aux différences qui existent entre la mentalité prélogique et la pensée logique, il sera conduit droit à l'animisme anthropomorphique. Voici, par exemple, ce que nous dit Charlevoix au sujet des mêmes Indiens de l'Amérique du Nord : « Il n'est rien dans la nature, si l'on en croit les sauvages, qui n'ait son esprit ; mais il y en a de tous les ordres, et tous n'ont pas la même vertu. Dès qu'ils ne comprennent pas une chose, ils lui attribuent un génie supérieur, et la manière de s'exprimer alors est de

1. DORSET, *Siouan cults*, *E. B. Rep.*, *XI*, 432-3.
2. ID., *ibid.*, p. 365.

dire : « C'est un esprit[1] ! » C'est-à-dire, cette chose est *wakan ;* exactement comme les Yaos disent : « C'est *mulungu !* »

Bien que partisans de l'animisme, MM. Spencer et Gillen sont des observateurs trop attentifs pour ne pas avoir signalé, eux aussi, ces représentations collectives si énigmatiques pour la pensée logique. Ils ont remarqué que certains termes sont employés tantôt comme substantifs, tantôt comme adjectifs. Par exemple, *arungquiltha*, chez les Aruntas, signifie « influence magique malfaisante ». On dira qu'un opossum, qu'un emou maigre, ou bien est *arungquiltha* ou est possédé par l'*arungquiltha*[2]. Ce terme est appliqué indifféremment soit à l'influence malfaisante, soit à l'objet où elle réside à titre temporaire ou permanent. Ailleurs, MM. Spencer et Gillen disent que *arungquiltha* est tantôt personnel, tantôt impersonnel. Par exemple, en tant que cause des éclipses, il est personnel. Les Aruntas croient que les éclipses sont dues à des visites périodiques de *Arungquiltha*, qui voudrait se loger dans le soleil, et en cacher à jamais la lumière : ce « mauvais esprit » n'en est chassé que par le pouvoir des hommes-médecine[3]. Même le *churinga*, qui est considéré par ces Australiens comme un être sacré, vivant, et selon certaines observations, comme le corps d'un ancêtre individuel, devient en d'autres occasions une « propriété mystique inhérente aux objets ». *Churinga*, disent expressément MM. Spencer et Gillen, est employé soit comme substantif, quand il désigne un emblème sacré, soit comme qualificatif, lorsqu'il veut dire « sacré » ou « secret »[4].

De même, dans le détroit de Torrès, « quand une chose se comportait d'une façon remarquable ou mystérieuse, on pouvait la regarder comme un *zogo*... La pluie, le

1. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 346.
2. *The native tribes of central Australia*, p. 548 (note).
3. *Ibid.*, p. 566. Cf., *The northern tribes of central Australia*, p. 629.
4. *Ibid.*, p. 139 (note).

vent, un objet concret ou un autel peut être un *zogo*. Un *zogo* peut être personnel ou impersonnel. Il appartenait d'une manière générale à des groupes particuliers d'indigènes, mais il était la propriété de certains individus, les *zogole*, qui seuls connaissaient toutes les cérémonies qui s'y rattachent, et qui, par suite, en accomplissaient seuls les rites... Je ne vois pas de meilleur terme pour traduire *zogo* que *sacré*. Le terme *zogo* est employé habituellement comme un nom, même quand on s'attendrait à ce qu'il fût un adjectif »[1].

MM. Hubert et Mauss, dans leur pénétrante analyse de la représentation du *mana* mélanésien, décrit par M. Codrington, et de celle de l'*orenda* des Hurons, en ont bien montré la parenté avec celle de *wakan*[2]. Ce que nous avons dit de cette dernière s'applique donc à celles-là, et aux autres notions similaires, dont il serait assez facile de retrouver ailleurs des exemples, reconnaissables sous une interprétation animiste. Telle est la notion de *wong*, sur la côte occidentale d'Afrique. « Le nom générique du nègre de la côte d'Or pour le fétiche-esprit est *wong* : ces êtres aériens habitent les huttes qui servent de temples, et jouissent des sacrifices, ils s'introduisent dans les prêtres et les inspirent ; ils causent la santé ou la maladie parmi les hommes, et exécutent les ordres du puissant dieu du ciel. Mais ils sont aussi, tous ou du moins une partie d'entre eux, liés aux objets matériels, et le nègre peut dire : « Dans cette rivière, dans cet arbre, dans cette amulette, il y a un *wong*. » C'est ainsi que parmi les *wongs* du pays il faut compter les rivières, les lacs et les sources, des portions de terre, des nids de termites, les crocodiles, les singes, les serpents, les éléphants, les oiseaux. » C'est à un récit de missionnaires que M. Tylor a emprunté cette description[3], et

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, VI, p. 244-5.
2. Esquisse d'une théorie générale de la magie, *Année sociologique*, VII (1904), p. 108, sqq.
3. Tylor, *Primitive culture* (4e éd.), II, p. 205.

il n'est pas malaisé d'y retrouver, non seulement les « trois degrés de croyance animiste » aperçus chez les Yaos par le révérend Hetherwick, mais surtout une représentation collective tout à fait analogue à *wakan*, à *mana*, à *orenda*, et à nombre d'autres.

Des représentations collectives de ce genre se retrouvent, plus ou moins nettes, à peu près dans toutes les sociétés de type inférieur qui ont pu être étudiées de près. Elles en dominent, comme MM. Hubert et Mauss l'ont bien montré, les croyances et les pratiques magiques et religieuses. C'est peut-être par elles que se caractérise le mieux la différence essentielle entre la mentalité prélogique et la pensée logique. Celle-ci se sent toujours mal à l'aise en présence de ces représentations. S'agit-il de réalités existant par elles-mêmes, ou seulement de prédicats très généraux ? S'agit-il d'un sujet unique et universel, d'une sorte d'esprit ou d'âme du monde, ou d'une multiplicité d'âmes, d'esprits, de divinités ? Ou encore, ces représentations impliquent-elles, comme l'ont cru beaucoup de missionnaires, à la fois une divinité suprême et une infinité de puissances subordonnées ? Le propre de la pensée logique est d'exiger une réponse à ces questions. Elle ne peut pas admettre à la fois deux alternatives qui semblent s'exclure l'une l'autre. Le propre de la mentalité prélogique est, au contraire, d'ignorer cette nécessité. Mystique par essence, elle ne voit aucune difficulté à se représenter en même temps qu'à sentir l'identité de l'un et du multiple, de l'individu et de l'espèce, des êtres même les plus différents, par l'effet de la participation. C'est là son principe directeur ; c'est par lui que s'explique la nature de l'abstraction et de la généralisation propres à cette mentalité, et c'est à lui encore, en grande partie, que nous devrons rapporter les formes d'activité caractéristiques des sociétés inférieures.

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre IV

LA MENTALITÉ DES PRIMITIFS DANS SES RAPPORTS AVEC LES LANGUES QU'ILS PARLENT

Les caractères essentiels de la mentalité d'un groupe social doivent, semble-t-il, se refléter en quelque manière dans la langue qui y est parlée. Les habitudes mentales collectives ne peuvent pas, à la longue, ne pas laisser leurs traces sur les modes d'expression, qui sont aussi des faits sociaux, sur lesquels l'individu n'a qu'une action fort petite, si même il en a une. A des mentalités de types différents devraient donc correspondre des langues de structures différentes. Toutefois, on ne saurait s'aventurer bien loin sur la foi d'un principe si général. D'abord, nous ne savons pas si, même dans les sociétés inférieures, il y en a une seule qui parle *sa* langue, je veux dire une langue correspondant exactement, selon l'hypothèse qui vient d'être énoncée, à la mentalité qui s'exprime dans ses représentations collectives. Il est probable, au contraire, que par suite des migrations, des mélanges, des absorptions de groupes les uns par les autres, nous ne rencontrons nulle part les conditions impliquées par cette hypothèse. Même dans la période historique, un groupe social adopte souvent la langue d'un autre groupe qui l'a conquis, ou d'un groupe qui a été conquis par lui. Nous ne pourrons donc établir, avec quelque sécurité, que des correspondances très générales entre les caractères des langues et ceux de la mentalité des groupes sociaux, en nous attachant exclusivement à ceux de ces caractères qui se retrouvent dans les

langues et dans la mentalité de tous les groupes d'un certain ordre.

En second lieu, les langues des sociétés de type inférieur sont encore bien mal connues. Pour un grand nombre d'entre elles, on ne possède que des vocabulaires souvent fort incomplets. Ils permettent peut-être de les rattacher provisoirement à telle ou telle famille, mais ils sont tout à fait insuffisants pour des études comparatives. Au jugement de ceux qui ont le plus d'autorité en pareille matière, une grammaire comparée des différentes familles de langues humaines serait une entreprise impraticable.

Enfin, la structure des langues parlées dans les sociétés inférieures traduit à la fois ce qui est particulier à leurs habitudes mentales et ce qui leur est commun avec les nôtres. *Prélogique*, nous l'avons vu, ne veut pas dire *antilogique*. On ne peut pas poser en principe qu'il doit y avoir des grammaires spéciales pour elles, spécifiquement différentes de notre grammaire. Force est donc de ne pas toucher à ces problèmes trop vastes, et de chercher par une voie plus modeste quelle confirmation l'examen des langues peut apporter à ce que j'ai dit de la mentalité des sociétés inférieures. Laissant de côté la grammaire proprement dite, je chercherai surtout ce que la structure des phrases et le vocabulaire peuvent révéler sur la mentalité de ces sociétés. Les exemples seront empruntés de préférence aux langues des Indiens de l'Amérique du Nord, qui ont été particulièrement bien étudiées par les collaborateurs du Bureau d'Ethnographie de Washington. Mais je ne m'interdirai pas d'en citer aussi d'autres provenant de groupes de langues tout à fait différents, à titre de comparaison.

I

Le caractère peut-être le plus saillant de la plupart des langues des Indiens de l'Amérique du Nord, est le soin

qu'elles prennent d'exprimer des détails concrets que nos langues laissent sous-entendus ou inexprimés. « Un Indien Ponka, pour dire : « Un homme a tué un lapin », doit dire : « L'homme, lui, un, animé, debout (au nominatif), a tué exprès, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé, assis (au cas objectif) » ; car la forme d'un verbe « tuer » devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inanimé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas. La forme du verbe exprime aussi si l'action de tuer a été faite accidentellement ou de propos délibéré, si c'était au moyen d'un projectile..., et, s'il s'agit en effet d'un projectile, si c'est avec un arc et des flèches ou avec un fusil[1]... » De même, dans la langue cherokee, « au lieu de l'expression vague « nous », il y a diverses expressions signifiant « moi et toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux » ; combinées avec le duel : « nous deux et toi, nous deux et vous, etc. » ; et au pluriel, « moi, toi, et lui, ou eux ; moi, vous, et lui ou eux, etc. » Dans la simple conjugaison du présent de l'indicatif, en comprenant les pronoms au nominatif et aux cas obliques, il n'y a pas moins de 70 formes distinctes... Autres distinctions délicates : les diverses formes du verbe disent si l'objet est animé ou inanimé, si la personne dont on parle, soit comme agent soit comme objet, est supposée ou non entendre ce qui est dit, et, en ce qui concerne le duel et le pluriel, si l'action a pour terme les objets collectivement, comme s'ils ne faisaient qu'un objet, ou chaque objet considéré à part, etc. »[2].

Ces langues connaîtront donc, comme les nôtres, la catégorie du nombre ; mais elles ne l'exprimeront pas de la même manière. Nous opposons le pluriel au singulier : un sujet, ou un objet, est ou singulier, ou pluriel. Cette habi-

1. Powell, The evolution of language, *E. B. Rep.*, I., p. 16.
2. Gallatin, *Transactions of the American Ethnological Society*, II, p. cxxx-i.

tude mentale implique un usage familier et rapide de l'abstraction, c'est-à-dire de la pensée logique et de son matériel. La mentalité prélogique ne procède pas ainsi. « Pour l'esprit observateur de l'Indien Klamath primitif, dit M. Gatschet dans son excellente grammaire de la langue klamath, le fait que diverses choses étaient faites successivement, à des moments différents, ou que la même chose était faite séparément par des personnes distinctes, apparaissait comme beaucoup plus important que la pure idée de pluralité, comme nous l'avons dans notre langue[1]. » Le klamath n'a pas de pluriel, mais il se sert de la réduplication distributive... Toutes les fois que cette forme indique la pluralité, c'est seulement parce que l'idée de réduplication distributive se trouve coïncider avec celle de pluralité.

Ainsi *nep* signifie « mains » aussi bien que « main », « la main », « une main » ; mais la forme distributive *nénap* signifie chacune des deux mains, ou les mains de chaque personne considérée comme un individu à part. *Klchō'l* veut dire « étoile, les étoiles », « une constellation ou des constellations » ; mais *Klchóklchō'l* veut dire chaque étoile ou chaque constellation considérée séparément. *Pádshaī* : vous êtes devenu aveugle d'un œil ; *papádshaī* : vous êtes tout à fait aveugle, c'est-à-dire vous avez perdu l'usage de chacun de vos yeux[2].

Est-ce à dire que la langue klamath n'exprime pas le pluriel ? Si fait ; mais elle y parvient au moyen de procédés variés. Par exemple, elle indique que le sujet de la phrase est au pluriel : « 1° D'une façon analytique, en ajoutant au nom un nom de nombre ou un pronom indéfini (quelques, beaucoup, tous, peu) ; 2° Quand c'est un nom collectif, ou un des substantifs désignant des personnes, qui possèdent une forme pour le vrai pluriel ; 3° La très grande majo-

1. Gatschet, *The klamath language*, p. 419.
2. Id., *ibid.*, p. 262-3.

rité des substantifs n'ayant pas de pluriel réel, la pluralité est indiquée, dans les verbes intransitifs par la forme distributive, et dans un petit nombre de verbes transitifs par une forme spéciale qui a aussi une fonction distributive ; 4° Enfin, pour certains verbes intransitifs, le duel sert à désigner deux, trois, et même quatre sujets[1]. »

A en juger par cet exemple, qui n'est pas du tout une exception, si la mentalité prélogique n'use pas primitivement de la forme plurielle, c'est que cette forme n'est pas assez explicite, et qu'elle ne spécifie pas les modalités particulières du pluriel. Cette mentalité a besoin d'exprimer s'il s'agit de deux, de trois, de peu ou de beaucoup de sujets ou d'objets, s'ils sont ensemble, ou séparés. De même, elle ne possédera pas de terme général, comme on le verra plus loin, pour « arbre », ou pour « poisson », mais des termes spéciaux pour chaque variété d'arbre et pour chaque variété de poisson. Elle aura donc des manières de rendre, non pas le pluriel pur et simple, mais les diverses variétés de pluriel. En général, ce trait sera d'autant plus marqué que nous considérerons des langues parlées dans des groupes sociaux où la mentalité prélogique prédomine davantage.

En effet, dans les langues australiennes, dans celles des Nouvelles-Hébrides et de la Mélanésie, dans celles de la Nouvelle-Guinée, nous trouvons en usage, tantôt en même temps qu'un pluriel proprement dit, tantôt sans lui, les formes du duel, du triel, et même de ce qu'il faudrait appeler le quatriel. Ainsi, dans la langue de l'île Kiwai (Papous), « les noms sont souvent employés sans aucun signe de nombre ; mais quand le nom est le sujet d'un verbe, il est d'usage de distinguer le nombre au moyen d'un suffixe. Le singulier est indiqué par le suffixe *ro*, le duel par le mot *toribo*, le triel par le mot *potoro*. Le pluriel est marqué par le mot *sirio* qui précède ou par le mot *sirioro* qui suit le

1. Gatschet, *The klamath language*, p. 578-9.

nom. Le suffixe du singulier *ro* est généralement omis. *Poloro* est employé aussi pour 4 ; et son sens vrai, par conséquent, est probablement « quelques ». Le suffixe *ro* dans *poloro* et *sirioro* est probablement le même que le singulier *ro*, et donne à penser que *poloro* est un groupe de trois, une triade, et *sirioro*, un groupe en général, un ensemble »[1].

Dans cette même langue, on trouve un grand nombre d'affixes verbaux, simples et composés, dont la fonction est de spécifier combien de sujets agissent sur combien d'objets, à un moment donné. Par exemple les suffixes :

Rudo, indique l'action de deux sur beaucoup au passé.

Rumo, indique l'action de beaucoup sur beaucoup au passé.

Durudo, indique l'action de deux sur beaucoup au présent.

Durumo, indique l'action de beaucoup sur beaucoup au présent.

Amadurudo, indique l'action de deux sur deux au présent.

Amarudo, indique l'action de deux sur deux au passé.

Amarumo, indique l'action de beaucoup sur deux au passé.

Ibidurudo, indique l'action de beaucoup sur trois au présent.

Ibidurumo, indique l'action de beaucoup sur trois au passé.

Amabidurumo, indique l'action de trois sur deux au présent, etc.[2].

Le besoin de spécification concrète ne saurait, semble-t-il, s'exprimer plus clairement en ce qui concerne le nombre. Aussi peut-on dire qu'il y a, dans ces langues, toute une série de pluriels. « Le nombre duel, et ce qu'on

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, p. 306.
2. *Ibid.*, p. 315.

appelle le triel, ne sont pas réellement, dans les langues mélanésiennes, à l'exception d'un très petit nombre de mots, vraiment un nombre distinct, mais le pluriel avec un nombre qui y est attaché[1]. » Cette remarque de M. Codrington s'applique aussi exactement aux langues de la Nouvelle-Guinée anglaise. Elle revient à dire que ces langues expriment le plus possible un pluriel déterminé en nombre, et non pas simplement le pluriel.

Le même fait est fréquent dans les langues australiennes. Ainsi, « dans tous les dialectes qui ont la structure Tyatyalla, il y a quatre nombres, le singulier, le duel, le triel et le pluriel. Le triel a aussi deux formes à la première personne (inclusive et exclusive). J'ai aussi trouvé le triel dans les langues Thaguwurru et Woiwurru[2]... L'existence du triel a été signalée il y a longtemps à Aneityum et dans d'autres îles du Pacifique ; elle a été observée jusqu'à un certain point dans les pronoms de la tribu Woddowro (Victoria) par M. Tuckfield ». « Avec le duel, qui est d'un usage général, on rencontre souvent le triel dans la langue Bureba (Murray river)[3]. Dans la province de Victoria, les langues possèdent le triel dans toutes les parties du discours sujettes à inflexion... Mais ce triel diffère de celui qui a été observé dans quelques autres pays. Par exemple, aux Nouvelles-Hébrides, les terminaisons casuelles du duel, du triel, et du pluriel sont indépendantes, et diffèrent les unes des autres par leur forme. Parmi les tribus de Victoria, au contraire, le triel se forme en ajoutant une nouvelle terminaison casuelle à celle du pluriel[4]. Dans la langue de Motu (Nouvelle-Guinée) le Rev. W. G. Lawes rapporte que le duel et le triel des pronoms se forment

1. Codrington, Melanesian languages, p. 111, cité dans *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, p. 428.
2. Mathews, The aboriginal languages of Victoria, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1903, p. 72-73.
3. *Ibid.*, p. 172.
4. Mathews, Languages of the Kamilaroi and other aboriginal tribes of N. S. Wales, *J. A. I.*, XXXIII, p. 282-3.

par des additions au pluriel. C'est le fait signalé par M. Codrington.

Au Nouveau-Mecklembourg (archipel Bismarck) on a rencontré les formes d'un quatriel *(vierzahl)*, au delà du triel. Ces formes quatrielles se rencontrent aussi à Nggao (îles Salomon) et à Araga et Tanna (Nouvelles-Hébrides). Elles sont le pendant des « pluriels » polynésiens, qui en réalité sont des triels[1].

La diversité de ces formes n'empêche pas d'y reconnaître une tendance commune. Tantôt le duel et le triel se présentent comme des formes indépendantes, coexistant avec le pluriel proprement dit (Nouvelles-Hébrides) ; tantôt ce sont des pluriels complétés par une forme additionnelle qui énonce un nombre (Mélanésie, certaines langues australiennes, Nouvelle-Guinée). Tantôt la réduplication distributive précède le pluriel proprement dit et y supplée. Tantôt le pluriel paraît faire défaut, et on y pourvoit par divers moyens. Par exemple, « le pluriel n'existe pas en dènè-dindjié. Pour en exprimer l'idée, on ajoute au singulier l'adverbe *beaucoup*... Les Peaux de lièvre et les Loucheux se servent indifféremment de l'élément du duel pour former le pluriel[2]. » Tantôt enfin on rencontre des pluriels variés. Ainsi, dans la langue des Abipones, « la formation du pluriel des noms est extrêmement difficile pour les commençants, car elle est si variée qu'on peut à peine énoncer une règle... En outre les Abipones ont deux pluriels : *plus d'un*, et *beaucoup*. *Joalei :* quelques hommes (en petit nombre) ; *Joarilipi :* beaucoup d'hommes[3]. Cette dernière distinction est familière aussi aux langues sémitiques. Il faut voir là autant de procédés (et nous n'en avons pas épuisé la liste), dont les langues se servent pour exprimer les différentes modalités du nombre. Au lieu

1. P. W. Schmidt, *Anthropos* (1907) II, p. 905.
2. Petitot, *Dictionnaire de la langue dènè-dindjie*, p. lii.
3. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 163.

d'indiquer la pluralité en général, elles spécifient de quelle pluralité il s'agit : de deux objets ensemble, ou de trois. Au delà, un grand nombre de langues disent : beaucoup. C'est sans doute pour cette raison que l'on n'a pas rencontré de formes plurielles spécifiées au delà du triel et du très rare quatriel, dans les langues des sociétés du type le plus bas que nous connaissions. Peu à peu, au fur et à mesure que les habitudes mentales se modifient dans le sens de représentations moins nécessairement concrètes, la diversité des formes plurielles tend à se réduire au simple pluriel. Le triel s'efface d'abord, puis le duel. M. Junod signale un vestige du duel, isolé dans la langue ronga[1]. L'histoire de la langue grecque montre une décadence continue du duel qui est significative[2].

II

Le besoin d'expression concrète ne se manifeste pas seulement, dans les langues des sociétés de type inférieur, lorsqu'il s'agit de la catégorie du nombre. Une abondance de formes au moins égale s'efforce de rendre, par exemple, les diverses modalités de l'action désignée par un verbe. Ainsi, dans la langue de la tribu Ngeumba (Darling river, New South Wales), dans les temps passés et futurs des verbes, il y a des terminaisons qui varient pour indiquer que l'acte décrit a été accompli dans le passé immédiat, récent ou éloigné, ou qu'il sera accompli tout à l'heure, ou dans un avenir plus ou moins lointain ; qu'il y a eu, ou qu'il y aura une répétition ou une continuité de l'action, et d'autres modifications encore des suffixes verbaux. Ces terminaisons restent les mêmes pour toutes les personnes

1. Junod, *Grammaire ronga*, p. 135.
2. Cuny, *Le Duel en grec*, p. 506-8.

du singulier, du duel et du pluriel. Il y a donc des formes différentes pour exprimer :

Je battrai (futur indéfini),
— dans la matinée,
— toute la journée,
— dans la soirée,
— dans la nuit,
— de nouveau, etc.[1].

Dans la langue cafre, au moyen d'auxiliaires, on obtiendra six ou sept formes d'impératifs, chacun avec une nuance de sens différente :

Ma unyuke e nlabeni — Allez monter sur la colline.

Ka unyuke e nlabeni — Mettez-vous à monter sur la colline.

Suka u nyuke e nlabeni — Allons ! montez sur la colline.

Hamb'o kunyuka — Marchez, et montez sur la colline.

Uz' unyuke e nlabeni — Venez monter sur la colline, etc.[2].

Bien que toutes ces expressions puissent se traduire par : « montez sur la colline », pourtant la première suppose un changement d'occupation, la seconde ne peut être employée que pour une action momentanée, la troisième sera adressée à quelqu'un qui est trop lent à exécuter un ordre, la quatrième, à quelqu'un qui a un peu de chemin à faire avant de monter, la cinquième exprime un ordre ou une prière qui permet quelque délai dans l'exécution, etc.

L'extraordinaire richesse des formes verbales dans les langues des Indiens de l'Amérique du Nord est bien connue. Elle ne paraît pas avoir été moindre dans ce qu'on appelle l'indo-européen. Elle est extrême dans la langue des Abipones : « le plus formidable des labyrinthes », dit Dobrizhoffer[3]. En Asie septentrionale, « le verbe aléoute est

1. Mathews, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *Journa and Proceedings of the R. Society of New South Wales*, 1905, p. 220-4. Cf., *ibid.*, 1903., p. 142, 151, 166.

2 Torrend, *Comparative grammar of the South African Bantu languages*, p. 231.

3. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 172-180.

susceptible, d'après Venianimof, de recevoir plus de 400 désinences (temps, modes, personnes), sans compter encore les temps qui se forment à l'aide d'auxiliaires. Évidemment, à l'origine, chacune de ces formes multiples devait répondre à une nuance de signification précise, et l'aléoute d'autrefois avait, comme, par exemple, l'ottoman de nos jours, une souplesse prodigieuse pour se plier à l'expression des moindres modalités verbales »[1].

Si le besoin d'expression concrète, si le foisonnement des formes servant à exprimer les particularités de l'action, du sujet, de l'objet, sont bien des traits communs à un très grand nombre de langues parlées dans des sociétés de type inférieur, si ces traits tendent à diminuer ou à disparaître au fur et à mesure que ces sociétés se transforment, il est permis de se demander à quoi ils correspondent dans ce que nous avons appelé la mentalité propre à ces sociétés. Celle-ci abstrait peu, et autrement que ne fait la pensée logique ; elle ne dispose pas des mêmes concepts. Sera-t-il possible de préciser davantage, et de trouver, dans l'examen du matériel employé par cette mentalité, c'est-à-dire du vocabulaire de ces langues, des indications positives sur sa manière de s'exercer ?

La langue klamath, qui peut être prise comme représentant d'une famille extrêmement nombreuse dans l'Amérique du Nord, obéit à une tendance très marquée, que M. Gatschet appelle *pictorial*, c'est-à-dire à un besoin de parler aux yeux, de dessiner et de peindre ce que l'on veut exprimer. « Un mouvement en ligne droite est mentionné autrement qu'un mouvement de côté, ou oblique, ou à quelque distance de celui qui parle : circonstances qu'il nous viendrait rarement à l'idée d'exprimer dans les langues européennes[2]. » C'est surtout dans sa forme primitive

1. V. Henry, *Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute*, p. 34-5.
2. Gatschet, *The klamath language*, p. 460.

que la langue klamath présentait ce caractère. A ce moment, elle semble « avoir négligé d'exprimer le nombre dans les verbes comme dans les noms, et n'avoir pas cru plus nécessaire de le définir que le sexe. A peine prêtait-elle plus d'attention aux catégories de mode et de temps ; ce qui fut fait sur ces points-là appartient à des périodes ultérieures du développement de la langue. Seules les catégories concrètes étaient considérées alors comme importantes : toutes les relations intéressant la position dans l'espace, la distance, et l'individualité ou la répétition sont distinguées avec une exactitude supérieure, et même le temps est indiqué par le moyen de particules qui étaient originairement locatives »[1].

En un mot, ce sont surtout des relations spatiales, ce qui peut être retenu et reproduit par la mémoire visuelle et musculaire, que la langue klamath s'efforce d'exprimer, et cela, d'autant plus exclusivement qu'on la considère à une période plus reculée de son histoire.

Comme presque toutes les langues des sociétés de type inférieur, elle n'a pas de verbe *être*. « Le verbe *gi* qui en tient lieu, est, en fait, le pronom démonstratif *ge*, *ke* (celui-ci), sous une forme verbifiée. Ayant pris la forme verbale, il en est venu à vouloir dire : être ici, être à tel ou tel endroit, être à ce moment ou à tel moment[2]. » D'une façon générale, ce qui a rapport au temps s'exprime par des mots qui s'appliquaient d'abord à des relations spatiales. « En klamath, comme en beaucoup d'autres langues, il y a seulement deux formes temporelles : l'une pour l'acte ou l'état complet, l'autre pour l'acte ou l'état incomplet... Ces deux formes, qu'elles se présentent soit dans le verbe soit dans quelques substantifs, avaient originairement un caractère locatif, bien qu'elles ne désignent plus que la distance dans le temps[3]. »

1. Gatschet, *The klamath language*, p. 433-4.
2. Id., *ibid.*, p. 430-1.
3. Id., *ibid.*, p. 402.

Même prédominance de l'élément spatial en ce qui concerne les cas. En mettant à part les 3 cas purement grammaticaux (sujet, objet direct, et possessif), tous les autres cas — instrumental, inessif, adessif, etc. — ou bien sont des locatifs, ou prennent leur origine d'une relation locative du nom ou verbe. Le possessif même était primitivement locatif[1]. Le partitif a la même origine : « Ce n'est qu'une autre forme du préfixe *la*, et originairement l'un et l'autre se rapportaient aux êtres qui se tiennent debout : hommes, animaux, arbres, l'*i* qui sert de suffixe voulant dire *sur*[2]. » De même pour l'inessif. « En tête des 5 cas formés au moyen de postpositions, j'ai placé celui qui est formé avec l'élément pronominal *i*, *hi*... Il se présente comme terminaison casuelle tout seul, et il entre aussi dans la composition de plusieurs autres, comme *li*, *χēni*, *ēmi*, *khsi*, *ksaki*... De sa signification primitive : sur le sol sont sorties celles de : à l'intérieur, à la maison, dans la cabane, pour le bien ou le mal l'un de l'autre, et la signification temporelle « lorsque, au moment où »[3]. Enfin, pour le directif, la postposition est une combinaison des deux éléments pronominaux *la* et *la* que nous retrouvons comme composants dans un grand nombre d'affixes. Elle est dans la grande majorité des cas associée à des verbes de mouvement, et correspond à : vers... dans la direction de... Elle est associée aussi aux noms des points cardinaux, et l'usage originel de cette particule semble avoir été d'indiquer les objets visibles à grande distance[4]. Il nous faut renvoyer à l'ouvrage de M. Gatschet pour une longue liste de « terminaisons casuelles locatives »[5].

Si nous passons aux pronoms démonstratifs, nous trouvons qu'ils sont inséparables d'un grand nombre de parti-

1. Gatschet, *The klamath language*, p. 467.
2. Id., *ibid.*, p. 476.
3. Id., *ibid.*, p. 485.
4. Id., *ibid.*, p. 489.
5. Id., *ibid.*, p. 479, sqq.

cularités spatiales exprimées avec minutie. Le klamath ne se contente pas de distinguer celui-*ci* et celui-*là*, il distingue, soit dans le genre animé, soit dans le genre inanimé :

Celui-ci, assez près pour être touché.
— tout proche.
— debout, devant le sujet.
— présent, visible, à la portée des yeux.
Celui-là, visible, bien qu'éloigné.
— absent.
— absent, parti.
— hors de la portée des yeux.

Toutes ces formes existent pour le cas sujet et pour le cas objet[1]. Ce n'est pas là, comme on sait, une particularité propre à la langue klamath. Dans la plupart des langues des sociétés inférieures, les pronoms personnels ou démonstratifs présentent un nombre de formes très considérable, afin d'exprimer les rapports de distance, de position relative, de visibilité, de présence ou d'absence, entre le sujet et l'objet, etc. Pour ne citer qu'un ou deux exemples empruntés à des langues de sociétés tout à fait inférieures, dans celle de la tribu Wongaibon, « les démonstratifs sont très nombreux et variés, représentant diverses gradations de sens, qui dépendent de la position de l'objet par rapport à celui qui parle, et aussi par rapport aux points cardinaux ». De même dans la langue des Dyirrigan et des Yotayota[2]. Chez les Yahgans de la Terre de feu, « les pronoms sont nombreux, ont les trois nombres... se déclinent comme des noms. Les Yahgans, en se servant des pronoms, indiquent toujours la position de la personne dont on parle... Ainsi, lui ou elle, se rapportant à un objet à l'extrémité supérieure d'un wigwam, ou en face de la porte, ou à

1. Gatschet, *The klamath language*, p. 538, sqq.
2. Mathews, Languages of... Queensland, N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1903, p. 151, 163, 170.

une personne au fond d'une crique ou d'une vallée — à droite ou à gauche du wigwam, ou à l'intérieur — dans le wigwam, près du seuil — hors de la maison. Tous ces pronoms sont de trois classes, selon qu'ils se rapportent à la position de la personne qui parle, ou de celle à qui on parle, ou de celle dont on parle... De même pour les démonstratifs[1]. »

Les postpositions, en klamath, sont extrêmement nombreuses ; presque toutes expriment des relations spatiales. Celles de nos prépositions qui sont d'une nature abstraite, comme : au sujet de, en vue de, pour, concernant, etc., sont rendues par des suffixes inflexionaux, accolés au nom ou au verbe ; et toutes les postpositions que nous rencontrons ont un sens concret et locatif. Même les quelques postpositions temporelles sont locatives en même temps. On trouvera dans le livre de M. Gatschet la liste des « principales » postpositions, au nombre de quarante-trois[2].

Les adverbes de temps sont tous provenus d'adverbes de lieu, et par suite ont souvent gardé les deux significations. Les adverbes de lieu sont très nombreux et multiformes, presque toutes les racines pronominales ayant contribué à la liste. M. Gatschet en énumère cinquante-quatre, qui sont, dit-il, ceux que l'on rencontre le plus fréquemment[3]. Il y a des formes spéciales pour dire « ici tout près », « ici en face », « ici de côté », etc.

Sans allonger la liste de ces faits probants, qu'il serait facile de multiplier, nous pouvons donc considérer comme assez établie la conclusion formulée en ces termes par M. Gatschet. « Les catégories de position, de situation dans l'espace et de distance sont, dans les représentations des peuples sauvages, d'une importance aussi capitale que celles de temps et de causalité le sont pour nous[4]. » Toute

1. T. Bridges, A few notes on the structure of the Yahgan, *J. A. I.*, XXIII, p. 53-80.
2. Gatschet, *The klamath language*, p. 554 sqq.
3. *Ibid.*, p. 562 sqq., 583.
4. *Ibid.*, p. 306.

phrase où il est question d'êtres ou d'objets concrets (et dans ces langues il ne s'en prononce guère d'autres), doit donc exprimer leur rapport dans l'espace. C'est une nécessité comparable à celle qui exige, dans nos langues, que les substantifs aient un genre. « Le linguiste, dit le major Powell, doit s'ôter entièrement de l'esprit que le genre soit simplement une distinction de sexe. Dans les langues indiennes de l'Amérique du Nord » — (peut-être aussi dans les langues bantoues et dans l'indo-européen) — « les genres sont ordinairement des méthodes de classification. D'abord en objets animés et inanimés. Les objets ou êtres animés peuvent ensuite être divisés en mâles et femelles, mais le cas se présente rarement. Souvent les objets sont classés d'après des caractéristiques fondées sur leurs attitudes ou sur leur constitution présumée. Ainsi nous pouvons avoir le genre animé ou le genre inanimé, ou tous les deux, subdivisés en debout, assis, couché... ou bien encore en aquatique, en pierre, en terre, en eau, en bois, en chair, en mousse »[1].

Par exemple, en klamath, « toutes les fois qu'il est parlé d'un sujet ou d'un objet, animé ou inanimé, comme étant quelque part, dedans ou dehors, autour, sous, entre, au-dessus de quelqu'un ou de quelque chose, dans l'eau ou sur le sol, le verbe être *gi* n'est pas employé ; mais l'idée adverbiale s'exprime sous la forme d'un verbe intransitif formé de l'adverbe même : ainsi, au-dessous devient *i-utila*, être au-dessous. Il faut aussi que le mode d'existence soit distinctement spécifié dans ce terme verbifié : il faut que l'on exprime si l'objet ou le sujet est debout, assis ou couché, vivant, dormant. D'ordinaire, l'idée de rester et de vivre coïncide avec celle de assis, et celle de dormir avec celle d'être couché en un certain endroit »[2]. En d'autres langues, on satisfait à cette même nécessité par des modi-

1. Powell, The evolution of language, *E. B. Rep.*, I, p. 9-10.
2. Gatschet, *The klamath language*, p. 674-5.

fications des pronoms. Ainsi, chez les Abipones, si l'objet du discours est :

		Masculin (il)	Féminin (elle)
S'il est :	présent il est désigné par	*eneha*	*anaha*
	assis —	*hiniha*	*haniha*
	couché —	*hiriha*	*hariha*
	debout —	*haraha*	*haraha*
	en marche et visible —	*ehaha*	*ehaha*
	— invisible —	*ekaha*	*akaha*
Si cet objet seul est	assis	*ynitara*	
—	couché	*iritara*	
—	en marche	*ekatara*	
—	absent	*okatara*	
—	debout	*eratara*[1]	

Des faits semblables se constatant à peu près dans toutes les langues des sociétés inférieures actuellement connues, on peut considérer le besoin dont ils témoignent comme essentiel à la mentalité de ces sociétés.

III

Mais cette mentalité n'exige pas seulement que l'on exprime la position relative des objets et des êtres dans l'espace, ainsi que leur distance. Elle n'est satisfaite que si le langage spécifie en outre expressément les détails de la forme des objets, de leur dimension, de leur manière de se mouvoir, dans les différentes circonstances où ils peuvent être placés. Pour parvenir à cette fin, les moyens les plus variés sont employés. La langue klamath, qui nous servira encore de type, a surtout recours à des affixes, dont elle possède un nombre surprenant. Quelques exemples suffiront peut-être à faire voir jusqu'à quel point la

1. DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, p. 166.

minutie d'expression est poussée. Je considérerai successivement les préfixes et les suffixes.

1° *Préfixes indiquant la forme et la dimension.*

a, préfixe verbal et nominal, désignant les objets longs et hauts (perches, bâtons, etc.), et aussi les personnes humaines quand on les considère comme des êtres de forme allongée. Il diffère de *tg*, *tk*, qui ne se rencontre plus maintenant que comme partie d'une syllabe radicale désignant l'immobilité d'un sujet dressé debout, en ce qu'il désigne des objets longs qui ne sont pas nécessairement dans une position droite. Par exemple :

aggédsha — décrire un cercle (l'aiguille d'une montre)
akátchga — briser (des perches, des bâtons)
alahia — montrer (un arbre) ;

le préfixe *a* apparaît aussi dans la syllabe initiale *ai* ou *ei*, quand il s'agit d'un mouvement fait avec la tête.

aika — sortir la tête.

2° *Préfixes désignant un mode d'action spécial sur des objets déterminés.*

iy, *y*, préfixes de verbes transitifs et de leurs dérivés, indiquant un acte accompli avec ou sur une pluralité de personnes ou d'objets allongés, ou sur des objets considérés collectivement, quand ils ne sont pas debout dans une position droite invariable. S'il s'agit d'un objet seul, les préfixes sont *a*, *e*, *ksh*, *u*... Par exemple :

idsha — faire partir, enlever (un seul objet, *éna*).
itpa — emporter, emmener (un seul objet, *álpa*).

3° *Préfixes désignant une certaine direction de mouvement.*

ki, *ke*, *ge*, *k*, *g*, préfixes de verbes transitifs et intransitifs, et de leurs dérivés, pour indiquer un acte accompli obliquement, de côté, ou un mouvement dirigé latéralement vers un objet.

kiápka — se coucher de travers (*ipka*, être couché).
kimádsh — fourmi (ce qui marche, se meut de côté).

Km est un préfixe résultant de la combinaison du préfixe *k* (abréviation de *ki*) et de *ma* (abrégé en *m*), ce dernier

indiquant un mouvement ou un objet curvilinéaire. *Km* désigne donc un mouvement latéral et curvilinéaire, ou la forme tournante d'un objet, comme une corde, un fil, une ride.

Kmukóltgi — se rider (par l'effet de l'humidité).

4° *Préfixes désignant la forme et le mouvement.*

l, préfixe des verbes et des noms qui décrivent ou indiquent l'extérieur d'un objet rond ou arrondi (sphérique, cylindrique, en forme de disque ou de bulbe, ou d'anneau), ou volumineux — ou bien un acte accompli avec un objet de cette forme, ou un mouvement circulaire, demi-circulaire ou oscillatoire de la personne, des bras, des mains ou d'autres parties du corps. Ainsi on trouve ce préfixe quand il s'agit des nuages, des corps célestes, des déclivités arrondies de la surface du sol, des fruits, (baies et bulbes), des pierres et des habitations (celles-ci étant pour la plupart de forme ronde) — employé aussi pour une foule d'animaux, pour les enclos, les réunions de gens (car une assemblée prend généralement la forme d'un cercle), etc.

5° *Préfixe désignant un mouvement dans un milieu déterminé.*

tch, *ts*, préfixe apparaissant dans les termes qui désignent exclusivement les mouvements observés dans l'eau et les autres liquides, le flottement des objets sur ou dans l'eau, le flux ou le mouvement des liquides eux-mêmes.

tchéwa — flotter (de *éwa*, se dit des oiseaux d'eau).

tchlā'lχa — couler à fond (de *élχa*).

6° *Préfixe composé indiquant un certain mouvement ou une certaine forme.*

shl, préfixe composé du préfixe *sh* et du préfixe *l*, désigne dans les noms comme dans les verbes (presque toujours transitifs) des objets d'une forme mince, flexible, dans le genre des feuilles, par exemple le linge, les couvertures, les chapeaux, les autres vêtements ou objets dans lesquels on s'enveloppe, et aussi d'autres objets qui peuvent être

développés en surface ; même les paniers, parce qu'ils sont flexibles.

Shlaniya — étendre (par exemple une peau).
Shlá-ish — natte.
Shlápa — s'ouvrir, être en fleur.
Shlápsh — bourgeon.

Pour résumer, M. Gatschet donne une table récapitulative des préfixes de la langue klamath. Je ne puis la reproduire ici, faute de place. J'en indiquerai du moins les chefs principaux, afin que, embrassant d'un coup d'œil les fonctions diverses des préfixes, on voie la part prépondérante occupée par la fonction qui consiste à spécifier les relations spatiales, les formes, et les modes de mouvement et d'action.

A) *Préfixes relatifs au genus verbi* (verbes moyens, réfléchis, réciproques, causatifs, transitifs, intransitifs, etc.).

B) *Préfixes relatifs au nombre* (singulier, pluriel).

C) *Préfixes relatifs à la forme et aux contours de l'objet ou du sujet* (1° Formes rondes, arrondies ou volumineuses ; 2° Formes plates, égales, flexibles, comme des fils ; 3° Formes semblables à des feuilles, à des vêtements enveloppant le corps ; 4° Formes longues, allongées, hautes).

D) *Préfixes relatifs à l'attitude, à la position* (debout, droite, invariable).

E) *Préfixes relatifs au mouvement* (1° Dans l'air ; 2° En bas ; 3° Hors de, dans ou sur l'eau et les liquides ; 4° Accompli de côté ou obliquement ; 5° En zigzag sur le sol ; 6° En forme d'onde ; 7° Avec la tête ; 8° Avec les mains ou les bras ; 9° Avec le dos, avec les pieds).

F) *Préfixes relatifs à des relations exprimées par des adverbes* (préfixes locatifs)[1].

Le nombre des suffixes et la variété de leurs fonctions surpassent encore, et de beaucoup, ce que l'on vient de

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, p. 302-3.

voir au sujet des préfixes. Je n'entrerai pas dans le détail des relations qu'ils expriment. Je retiendrai seulement qu'ils servent à rendre, entre autres, les idées suivantes : commencer, continuer, cesser de, revenir de, avoir l'habitude de faire, fréquemment ou en commençant, passer à, se mouvoir à une distance plus ou moins longue, se mouvoir en zigzag ou selon une ligne droite, aller en haut, le long du sol, ou en bas, décrire des cercles dans l'air, venir vers, ou s'éloigner de (le sujet et l'objet étant soit visibles soit invisibles), se déplacer dans la cabane ou en dehors d'elle, sur l'eau ou au-dessous de la surface de l'eau, et enfin une infinité d'autres détails, dont plusieurs ne seraient ni observés ni exprimés par nous, mais qui frappent plus fortement l'esprit de l'Indien que le nôtre[1].

M. Gatschet remarque que les préfixes auraient plutôt rapport à la catégorie de la forme, tandis que les suffixes exprimeraient de préférence celles du mode d'action, du mouvement et du repos. Mais cette distinction n'est pas toujours aisée à maintenir, comme on le verra par la table suivante des suffixes, table très sommaire, dont je ne reproduis que les têtes de chapitres.

A) *Suffixes décrivant le mouvement :* 1° En ligne droite, ou à une courte distance ; 2° Vers le sol ; 3° Vers quelque autre objet, ou vers le sujet du verbe ; 4° Loin de, pour séparer ; 5° En haut ou au-dessus de quelque chose ; 6° Sur un plan horizontal ; 7° Circulaire (soit à l'intérieur de la maison, soit au dehors) ; 8° Autour d'un objet ; 9° Tournant ou serpentin ; 10° Vibratoire, oscillatoire ; 11° En bas ; 12° Dans l'eau.

B) *Suffixes pour dire : rester ou demeurer en repos :* 1° A l'intérieur de la cabane ou d'un autre espace clos ; 2° Au dehors, en dehors de certaines limites ; 3° Sur, en haut ou à la surface de ; 4° Autour, à l'entour de quelque chose ; 5° Dessous, au-dessous de ; 6° Entre ; 7° A distance de ;

1. DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, p. 305.

8° Dans les bois, dans les marais, sur les falaises ; 9° Dans l'eau ; 10° Autour et près de l'eau[1].

C) *Suffixes décrivant la position de deux objets, l'un par rapport à l'autre, soit en mouvement, soit en repos :* 1° En contact immédiat ; 2° A proximité ; 3° A distance, de façon à être visibles ou invisibles.

D) *Suffixes décrivant des actes accomplis par des êtres vivants ou par des parties de leurs corps :* 1° Fréquentatifs ; 2° Itératifs ; 3° Habituels ; 4° En mouvement ; 5° A l'extérieur de ; 6° En haut, à la surface de ; 7° Dessous, au-dessous de ; 8° Avec un outil, un instrument ; 9° Avec ou sur le corps ; 10° Avec la bouche ; 11° Avec le dos ; 12° Près du feu ou dans le feu ; 13° En ôtant ; 14° En indiquant par un geste ; 15° Dans l'intérêt de quelqu'un ; 16° En appelant par le nom ; 17° Avec les verbes exprimant un désir ; 18° En considérant le degré d'accomplissement de l'acte (inchoatifs, continuatifs, désignant l'acte exécuté seulement en partie, complétifs, duratifs)[2].

La spécification des détails de l'acte exprimé ou de l'objet désigné peut se poursuivre presque indéfiniment par le moyen des affixes. Pour prendre un exemple dans un texte klamath, le verbe *gálepka* veut dire : se hisser, monter sur. Avec *h* infixé, il veut dire : monter sur quelque chose en se servant de ses mains. Puis *ge'hláptcha* signifie : faire cela en route, pendant que l'on marche ou que l'on voyage ; enfin *ge'hlaptchapka*, le faire loin des autres et sans être vu par eux. Dans le texte cité, ce dernier terme est employé pour exprimer l'acte d'un prisonnier qui s'évade à cheval pendant la nuit[3]. Porter un enfant se dit d'un grand nombre de façons diverses, qui diffèrent surtout entre elles selon qu'on porte le bébé sur sa planche-berceau ou sans elle ; sur le bras, sur le dos ; qu'on le porte à la

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, p. 396.
2. Id., *ibid.*, p. 397-8.
3. Id., *ibid.*, p. 68.

cabane ou au dehors, etc.[1]. Les détails les plus insignifiants à nos yeux font l'objet de distinctions délicates entre des verbes que nous appelons synonymes, mais qui ne le sont pas pour l'Indien. « Parfois la raison d'exprimer le même acte ou le même état par des verbes différents n'est pas dans l'acte ou l'état lui-même, mais dans la différence entre les sujets et objets du verbe, leurs formes, qualités et nombres... Il y a huit termes pour dire saisir, douze pour séparer, quatorze pour laver. On pourrait citer bien d'autres exemples pour mettre en lumière la finesse de perception et les ressources d'expression descriptive dont la langue témoigne. »

Ce n'est pas là, comme on sait, un privilège des Indiens Klamath. Ce caractère de leur langue se retrouve, non moins marqué, dans celles de leurs voisins, et dans la plupart des langues qui étaient parlées par les tribus de l'Amérique du Nord. Dans la langue huronne, « pour raconter un voyage, on s'exprime autrement si on l'a fait par terre ou par eau. Les verbes actifs se multiplient autant de fois qu'il y a de choses qui tombent sous leur action (manger varie autant de fois qu'il y a de choses comestibles). L'action s'exprime autrement à l'égard d'une chose animée ou inanimée : voir un homme et voir une pierre, ce sont deux verbes. Se servir d'une chose qui appartient à celui qui s'en sert, ou à celui à qui on parle, ce sont autant de verbes différents »[2]. Chez les Nez-Percés, les verbes prennent des formes différentes selon que l'on considère que le sujet ou l'objet s'approche ou s'éloigne[3]. Dans la langue des Yahgans, « dix mille verbes... dont le nombre est encore grandement augmenté par la manière dont ils se chargent d'une quantité de préfixes et de

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, p. 698-9.
2. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 196-7.
3. Bancroft, *The native races of the Pacific states of North America*, III, p. 622.

suffixes... indiquant que l'on vient d'une certaine direction, ou que l'on y va, au nord, au sud, à l'est ou à l'ouest, en haut, en bas, dehors, dedans... nombre presque inépuisable, sans compter une foule d'adverbes de position »[1]. Chez les Abipones, « le nombre des synonymes est incroyable. Ils ont des mots différents pour dire : blesser par la dent d'un homme ou d'un animal, avec un couteau, avec une épée, avec une flèche ; pour dire combattre avec une lance, avec des flèches, avec les poings, avec des mots ; pour exprimer que les deux femmes d'un mari se battent à propos de lui, etc... Des particules variées s'afixent pour préciser les situations et positions diverses de l'objet du discours ; au-dessus, au-dessous, autour, dans l'eau, en plein air, à la surface, etc. Que de formes diverses, par exemple, pour le verbe suivre ! Je suis une personne qui vient ; — une qui s'en va ; — je suis avec ma main ce qui est au-dessous de moi ; — au-dessus ; — je ne suis pas avec mes yeux ; — je suis avec mon esprit ; — quelqu'un qui sort en suit d'autres, etc. »[2]. Dans l'Afrique du Sud, Livingstone a trouvé la même richesse de nuances exprimées par les verbes. « Ce n'est pas le manque, c'est au contraire la surabondance des mots qui égare les voyageurs ; et les termes en usage sont si nombreux que des gens qui savent la langue pourront parfois tout au plus reconnaître le sujet d'une conversation qui se tient devant eux... J'ai entendu à peu près une vingtaine de termes pour désigner les différentes manières de marcher. On marche en se penchant en avant, ou en arrière, en se balançant, paresseusement ou vivement, avec importance, en balançant les bras, ou seulement un bras, la tête baissée, ou levée, ou penchée autrement : chacune de ces manières de marcher était exprimée par un verbe spécial[3]. »

1. T. Bridges, A few notes on the structure of the Yahgan, *J. A. I.*, XXIII, p. 53-80.
2. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 186-90.
3. Livingstone, *Zambesi and its tributaries*, p. 537.

IV

De ces faits, et de beaucoup d'autres semblables que l'on pourrait citer, il résulte que les langues des sociétés inférieures « expriment toujours leurs idées des objets et des actions précisément de la façon qu'elles se présentent aux yeux et aux oreilles »[1]. Leur tendance commune est de décrire, non pas l'impression reçue par le sujet, mais la forme, les contours, la position, le mouvement, le mode d'action des objets dans l'espace, en un mot ce qui peut se percevoir et se dessiner. Elles cherchent à épouser les détails plastiques et graphiques de ce qu'elles veulent exprimer. Peut-être ce besoin s'expliquera-t-il, si l'on remarque que les mêmes sociétés, en général, parlent aussi une autre langue, dont les caractères réagissent nécessairement sur la mentalité de ceux qui en usent, sur leur façon de penser, et par conséquent de parler. Dans ces sociétés, en effet, le langage par gestes *(sign-language)* est en usage, au moins dans certaines circonstances, et là où il est tombé en désuétude, des vestiges témoignent qu'il a sûrement existé. Bien souvent, d'ailleurs, il est employé sans que les explorateurs s'en aperçoivent : soit que les indigènes ne s'en servent pas devant eux, soit que le fait échappe à leur attention. Un d'entre eux, au rapport de M. W. E. Roth, avait pris ces gestes pour des signes maçonniques[2] !

Néanmoins, en ce qui concerne un grand nombre de sociétés du type le moins élevé, nous avons des attestations formelles. En Australie, MM. Spencer et Gillen ont expressément signalé ce langage. « Chez les Warramunga... il est interdit aux veuves de parler, parfois pendant

1. Schoolcraft, *Information....* II, p. 341.
2. W. E. Roth, *Ethnological studies among the N. W. central Queensland Aborigines*, nº 72.

douze mois, et durant tout ce temps elles ne communiquent avec les autres qu'au moyen du langage par gestes. Elles y deviennent si habiles qu'elles préfèrent s'en servir même quand rien ne les y oblige, plutôt que du langage oral. Plus d'une fois, quand une réunion de femmes est dans le camp, il règne un silence presque parfait, et cependant elles entretiennent une conversation animée, au moyen de leurs doigts, ou plutôt de leurs mains et de leurs bras : beaucoup de signes consistent à mettre les mains ou peut-être les coudes dans des positions successives différentes. Elles causent ainsi très vite, et leurs gestes sont très difficiles à imiter[1]. » « Dans les tribus du Nord, le silence est imposé aux veuves, aux mères et aux belles-mères pendant toute la durée du deuil, et même, à l'expiration de celui-ci, les femmes continueront parfois à ne pas parler... Il y a actuellement, au camp indigène de Tennant Creek, une très vieille femme qui n'a pas prononcé un mot depuis vingt-cinq ans[2]. » Dans le sud de l'Australie, après une mort... les vieilles femmes peuvent refuser de parler pendant deux ou trois mois, exprimant ce qu'elles veulent dire par des gestes des mains — sorte de langage de sourds-muets que les hommes comme les femmes possèdent parfaitement[3]. Comme les indigènes de Cooper's creek, ceux du district de Port Lincoln emploient une quantité de signes, sans aucune émission de voix, qui leur sont extrêmement utiles à la chasse. Ils savent, en se servant de leurs mains, faire savoir à leurs compagnons quels animaux ils ont découverts, et dans quelle situation ils sont... Ils ont ainsi des signes pour toutes les variétés de gibier[4]. M. Howitt a recueilli un certain nombre des signes

1. *The native tribes of central Australia*, p. 500-1.
2. *The northern tribes of central Australia*, p. 525, 527.
3. On the habits of the aborigines in the district of Powell Creek northern territory of S. Australia, by the station master. Powell Creek Telegraph Station, *J. A. I.*, XXIV, p. 178.
4. Wilhelmi. *Manners and customs of the natives of the Port Lincoln district*, cité par Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 186.

employés par les indigènes de Cooper's Creek dans leur langage par gestes[1]. M. W. E. Roth nous en a donné un dictionnaire assez détaillé, et il a eu la preuve que ce langage, tel qu'il l'a recueilli, est compris et parlé dans tout le nord du Queensland[2]. Dans la tribu Dieyerie, « outre le langage oral, ils ont un riche langage de signes. Tous les animaux, les indigènes, hommes et femmes, le ciel, la terre, marcher, monter à cheval, sauter, voler, nager, manger, boire, et des centaines d'autres objets ou actions ont chacun leur signe particulier, de sorte qu'une conversation peut être soutenue sans qu'un seul mot soit prononcé »[3].

Dans le détroit de Torrès, le langage par gestes a été observé à la fois dans les îles orientales et occidentales. (M. Haddon regrette de ne pas en avoir fait un recueil[4].) Il l'a été aussi dans la Nouvelle-Guinée allemande[5]. En Afrique, pour ne citer qu'un exemple, les Masai possèdent « une langue par signes développée, qui nous a été rapportée par Fischer »[6].

Chez les Abibones, Dobrizhoffer a vu un sorcier communiquer avec les autres, secrètement, pour ne pas être entendu, par le moyen de gestes où les mains, les bras, la tête jouaient leur rôle. Les autres répondaient, et ils pouvaient ainsi causer ensemble[7]. Ce langage paraît répandu dans toute l'Amérique du Sud. Les Indiens des différentes

1. *Ibid.*, II, p. 308.
2. *Ethnological studies among the N. W. central Queensland Aborigines*, ch. IV.
3. S. Gason, *The Dieyerie Tribe, in* Woods, *The native tribes of South Australia*, p. 290.
4. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, p. 255-62. — Cf., *J. A. I.*, XIX, p. 380.
5. Hagen, *Unter den Papua's*, p. 211-2.
6. Dr G. A. Fischer, Bericht über die im Auftrage der geographischen Gesellschaft in Hamburg unternommenen Reise ins Massailand, *Mitteilungen der geog., Gesellschaft in Hamburg*, 1882-3, cité par Widenmann, Die Kilimandjaro-Bevölkerung, *Petermann's Mitteilungen. Ergänzungsheft*, n° 129, 1889.
7. Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, II, p. 327.

tribus ne se comprennent pas les uns les autres en parlant ; il leur faut un langage par gestes pour converser ensemble[1].

Enfin, dans l'Amérique du Nord, il paraît prouvé que le langage par gestes a été universellement employé : il suffira sans doute de rappeler l'excellente monographie du colonel Mallery : *Les Langages par signes*, qui a paru dans le premier volume des *Reports* du Bureau d'Ethnographie de Washington. Il s'agit bien d'une véritable langue, qui a son lexique, ses formes, sa syntaxe. « On pourrait, dit un explorateur, écrire une grosse grammaire de ce langage par gestes... On peut juger de sa richesse par ce fait que des Indiens de deux tribus différentes, dont chacun ne comprend pas un mot du langage oral de l'autre, peuvent rester une demi-journée à causer et à bavarder, se racontant toutes sortes d'histoires par des mouvements de leurs doigts, de leurs têtes et de leurs pieds[2]. » D'après M. Boas, un langage de ce genre était encore très répandu, en 1890, à l'intérieur de la Colombie britannique[3].

Il se parle donc, dans la plupart des sociétés inférieures, deux langues, l'une orale, l'autre par gestes. Faut-il admettre qu'elles coexistent sans exercer l'une sur l'autre une influence mutuelle, ou faut-il penser, au contraire, qu'une même mentalité s'exprime par toutes deux, et réciproquement se modèle sur toutes deux ? La seconde hypothèse paraît plus acceptable que la première, et c'est elle, en effet, que les faits semblent confirmer. Dans un travail très important sur les « concepts manuels », F. H. Cushing[4] a insisté sur les rapports du langage exprimé par les mouvements des mains avec les langages oraux. Il a montré comment l'ordre des points cardinaux, et la formation des noms de nombre, chez les Zuñis, devaient leur origine à

1. Spix and Martius. *Travels in Brazil*, II, p. 252.
2. Kohl. Kitchi Gami, *Wanderings round Lake Superior*, p. 140-1.
3. F. Boas. The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 639.
4. Manual Concepts, *American Anthropologist*, V, p. 291 sqq.

des mouvements déterminés des mains. Il a prouvé en même temps, par son propre exemple, la fécondité d'une méthode qui lui appartient, et que son génie personnel (le mot n'est pas trop fort), ainsi que les circonstances de sa vie, lui ont permis d'appliquer très heureusement.

Pour comprendre la mentalité des « primitifs », il faut essayer de restituer en soi des états aussi semblables aux leurs que possible : sur ce point, tout le monde est d'accord. Cushing a donc vécu chez les Zuñis, vécu avec eux, comme eux, se faisant initier à leurs cérémonies, entrant dans leurs sociétés secrètes, devenant vraiment l'un d'entre eux. Mais il a fait davantage, et c'est en quoi consiste l'originalité de sa méthode. A force de patience, il a « ramené ses mains à leurs fonctions primitives, en refaisant avec elles les expériences qu'elles faisaient dans les temps préhistoriques, avec les mêmes matériaux, dans les mêmes conditions qu'à cette époque, où *elles étaient si unies avec l'intellect qu'elles en faisaient véritablement partie* ». Le progrès de la civilisation s'est produit par une action réciproque de la main sur l'esprit et de l'esprit sur la main. Pour restituer la mentalité des primitifs, il faut donc retrouver les mouvements de leurs mains, mouvements où leur langage et leur pensée étaient inséparables. De là l'expression hardie, mais significative, de « concepts manuels ». Le primitif, qui ne parlait pas sans ses mains, ne pensait pas non plus sans elles. Les difficultés que présente, dans l'application, la méthode suggérée et employée par F. H. Cushing, sont extrêmes. Lui seul, peut-être, ou des hommes doués de la même prédisposition exceptionnelle et de la même patience que lui, seraient capables de la pratiquer utilement. Mais il est certain qu'elle l'a conduit à des résultats précieux. Par exemple, Cushing montre comment l'extrême spécialisation des verbes, que nous avons constatée partout dans les langues des « primitifs », est une conséquence naturelle du rôle que les mouvements des mains jouent dans leur activité mentale. « Il y avait là,

dit-il, une nécessité grammaticale. Il devait ainsi se produire, dans l'esprit des primitifs, des *pensées-expressions*, des *expressions-concepts*, complexes et pourtant mécaniquement systématiques, plus vite, ou aussi vite que se manifestait une expression verbale équivalente[1]. »

Parler avec les mains, c'est à la lettre, dans une certaine mesure, penser avec les mains. Les caractères de ces « concepts manuels » se retrouveront donc, nécessairement, dans l'expression orale des pensées. Les procédés généraux d'expression seront semblables : les deux langues, si différentes par leurs signes (gestes et sons articulés), seront voisines par leur structure, et par leur façon de rendre les objets, les actions, les états. Si donc la langue orale décrit et dessine, dans le dernier détail, les positions, les mouvements, les distances, les formes et les contours, c'est que le langage par gestes emploie précisément ces moyens d'expression.

Rien de plus instructif, à cet égard, que le langage par gestes du N. W. Queensland, dont M. W. E. Roth nous a donné une description détaillée. D'abord, pour ce langage comme pour l'autre, l'unité réelle et vivante, ce n'est pas le geste ou le signe isolé, non plus que le mot, mais la phrase, ou l'ensemble complexe, plus ou moins long, qui exprime d'une façon indivisible un sens complet. La signification d'un geste n'est fixée que par le « contexte ». Ainsi le geste « boomerang », peut exprimer non seulement l'idée de cet objet même, mais en même temps, d'après le « contexte », l'idée d'atteindre ou de tuer quelque chose avec lui, ou bien de le fabriquer, ou de le voler, etc. Le geste « interrogation » éveille l'idée d'une question, mais la nature de la demande dépend de ce qui a précédé et de ce qui suivra[2].

En outre, les « idéogrammes » qui servent à désigner les

1. Manual Concepts, *American Anthropologist*, p. 310-311.
2. W. E. Roth, *ouv. cit.*, n° 72.

êtres, les objets ou les actes, sont presque exclusivement des descriptions motrices. Ils reproduisent soit des attitudes, soit des mouvements familiers des êtres (quadrupèdes, oiseaux, poissons, etc.), soit les mouvements usités pour les prendre, pour se servir d'un objet, pour le fabriquer, etc. Par exemple, des mouvements des mains décrivent avec précision, pour désigner le porc-épic, sa manière curieuse de fouiller la terre et de la rejeter de côté, ses piquants, sa façon de dresser ses petites oreilles. Pour dire *eau*, l'idéogramme montre la manière dont l'indigène boit, en lappant, l'eau qu'il a prise dans sa main. Pour *collier*, les deux mains sont mises dans la même position que si elles entouraient le cou, avec le geste de fermer par derrière, etc. Les armes sont minutieusement décrites aux yeux par les gestes que l'on fait quand on s'en sert. Bref, l'homme qui parle cette langue a toutes formées, à sa disposition, des associations visuelles-motrices en très grand nombre, et l'idée des êtres ou des objets, quand elle se présente à son esprit, met aussitôt en jeu ces associations. On peut dire qu'il les pense en les décrivant. Son langage oral ne pourra donc, lui aussi, que décrire. De là l'importance qui y est donnée au contour, à la forme, à la situation, à la position, aux modes de mouvement, aux caractéristiques visuelles des êtres et des objets en général ; de là les classifications des objets selon qu'ils sont debout, couchés, assis, etc. « Les mots d'une langue indienne, dit le colonel Mallery, étant des parties du discours synthétiques et indifférenciées, sont à ce point de vue rigoureusement analogues aux gestes qui sont les éléments d'un langage par signes. L'étude de ce dernier est donc précieuse pour une comparaison avec les mots de l'autre. Un langage éclaire l'autre, et aucun des deux ne peut être étudié dans de bonnes conditions si l'on n'a pas connaissance de l'autre[1]. »

Le colonel Mallery a fait une étude approfondie du lan-

1. MALLERY, Sign Language, *E. B. Rep.*, I, p. 351.

gage par signes chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et il a essayé d'en établir la syntaxe. Nous en retiendrons seulement ce que cette langue projette de lumière sur les habitudes mentales de ceux qui la parlent, et du même coup sur leur langage oral. Celui-ci est *nécessairement* descriptif. Même il arrive qu'il soit accompagné de gestes qui ne sont pas seulement l'expression spontanée des émotions, mais un élément indispensable du langage lui-même. Ainsi chez les Halkomelem de la Colombie britannique, « on peut hardiment affirmer qu'un tiers au moins de la signification de leurs mots et de leurs phrases s'exprime par ces auxiliaires des langues primitives, les gestes et les différences de ton »[1]. Chez les Coroados du Brésil, « l'accent... le plus ou moins de rapidité ou de lenteur de la prononciation, certains signes faits avec la main, la bouche, et d'autres gestes sont indispensables pour parfaire le sens de la phrase. Si l'Indien, par exemple, veut dire : « J'irai dans le bois », il dit : « bois aller » et d'un mouvement de la bouche il indique la direction qu'il va prendre »[2].

Même chez les populations bantoues, qui appartiennent en général à un type de société assez élevé, la langue orale, très descriptive par elle-même, s'accompagne constamment de mouvements de la main unis à des pronoms démonstratifs. Ces mouvements ne sont plus, il est vrai, des signes à proprement parler, comme ceux qui composent un langage par gestes ; mais ce sont des auxiliaires de la description précise qui est faite au moyen des mots. Par exemple, on n'entendra guère un indigène employer une expression vague comme celle-ci : « Il a perdu un œil » ; mais, comme il a remarqué quel œil a été perdu, il dira, en montrant l'un ou l'autre de ses propres yeux : « Voici l'œil qu'il a perdu. » Pareillement, il ne dira pas qu'il y a trois heures de distance entre deux endroits ; mais bien : « Si

1. Hill Tout, Ethnographical reports... Halkomelem British Columbia, *J. A. I.*, XXXIV, p. 367.
2. Spix et Martius, *Travels in Brazil*, II, p. 254-5.

vous partez quand il (le soleil) est là, vous arriverez quand il sera là », et en même temps il vous montrera deux régions différentes du ciel. Je n'ai jamais entendu dire : le premier, le second, le troisième, mais *premier* était rendu par le pronom celui-ci, en même temps que l'indigène étendait son petit doigt ; *second* de même, avec le second doigt, et ainsi de suite »[1].

Il n'est même pas indispensable que ces « auxiliaires » de la description soient exclusivement des gestes et des mouvements. Le besoin de décrire peut chercher à se satisfaire aussi au moyen de ce que les explorateurs allemands appellent des *Lautbilder*, c'est-à-dire des sortes de dessins ou de reproductions de ce qu'on veut exprimer, obtenus au moyen de la voix. Chez les tribus Ewe, dit M. Westermann, la langue est extraordinairement riche en moyens de rendre immédiatement par des sons, une impression reçue. Cette richesse provient d'une tendance à peu près irrésistible à imiter tout ce que l'on entend, tout ce que l'on voit, et généralement tout ce que l'on perçoit, et à le décrire au moyen d'un ou de plusieurs sons... en première ligne, les mouvements. Mais il y a aussi de ces imitations ou reproductions vocales, de ces *Lautbilder*, pour les sons, pour les odeurs, pour les goûts, pour les impressions tactiles. Il y en a qui accompagnent l'expression des couleurs, de la plénitude, du degré, de la douleur, du bien-être, etc. Il est hors de doute que beaucoup de mots proprement dits (substantifs, verbes, adjectifs) sont provenus de ces *Lautbilder*. Ce ne sont pas, à proprement parler, des onomatopées. Ce sont plutôt des gestes vocaux descriptifs. Un exemple en donnera la meilleure explication possible.

« Il y a, dit M. Westermann, dans la langue ewe, comme aussi dans les langues voisines, une sorte d'adverbes très particulière... qui en général ne décrivent qu'une *seule* action, un *seul* état, ou une *seule* propriété des objets,

1. Torrend, *Comparative Grammar of the South African Bantu languages*, p. 218.

qui par conséquent ne s'appliquent qu'à un *seul* verbe et ne sont jamais joints qu'à celui-là. Beaucoup de verbes, en première ligne ceux qui décrivent une impression transmise par les organes des sens, possèdent toute une série de tels adverbes, qui qualifient de plus près l'action, l'état ou la propriété qu'ils expriment... Ces adverbes sont précisément des *Lautbilder*, des imitations vocales d'impressions sensibles... Ainsi le verbe *zo*, marcher, peut être accompagné des adverbes suivants, qui ne sont employés qu'avec lui, et qui décrivent les diverses sortes de marches ou de démarches[1] :

Zo báfo bafo : démarche d'un petit homme dont les membres se remuent vivement pendant qu'il marche.

Zo béhe behe : marcher en traînant, en traînassant, comme les personnes faibles.

Zo bia bia : démarche d'un homme qui a les jambes longues, et qui les jette en avant.

Zo boho boho : démarche d'un homme corpulent, qui marche pesamment.

Zo búla bula : marcher étourdiment, sans voir devant soi.

Zo dzé dze : démarche énergique et sûre.

Zo dabo dabo : démarche hésitante et molle.

Zo gõe gõe : marcher en dodelinant de la tête et en remuant le derrière.

Zo gowu gowu : marcher en boitant légèrement, la tête penchée en avant.

Zo hloyi hloyi : marcher avec beaucoup d'objets, d'habits flottants autour de soi.

Zo ka ka : marcher fièrement, droit, sans faire de mouvements du corps.

Zo kódzo kodzo : démarche d'un homme ou d'un animal long, qui va le corps un peu penché.

Zo kondobre kondobre : comme le précédent, mais démarche plus faible, sans vigueur.

1. Cf., l'observation de LIVINGSTONE, citée plus haut, p. 174.

Zo kondzra kondzra : marcher à grands pas en rentrant le ventre.

Zo kpádi kpadi : marcher en serrant les coudes au corps.

Zo kpő kpő : marcher tranquillement, paisiblement.

Zo kpúdu kpudu : démarche rapide et précipitée d'un petit homme.

Zo kundo kundo : comme *kondobre kondobre* : mais non dans un sens défavorable comme celui-ci.

Zo lũmo lũmo : allure rapide de petites bêtes, comme les rats, les souris.

Zo mõe-mõe : comme *gõe-gõe*.

Zo pía pla : marcher à petits pas.

Zo sî sî : démarche légère, de personnes petites qui se balancent.

Zo taka taka : marcher sans précaution, imprudemment.

Zo tyatyra tyatyra : démarche énergique mais raide.

Zo tyende tyende : marcher en remuant le ventre.

Zo tya tya : marcher vite.

Zo tyádi tyadi : marcher en boitant un peu ou en traînant.

Zo tyô tyô : marche posée et énergique d'une personne de haute taille.

Zo wúdo wudo : marche tranquille d'une personne (sens favorable), se dit surtout des femmes.

Zo ẉla ẉla : démarche rapide, légère, sans embarras.

Zo ẉui ẉui : vite, rapide.

Zo ẉẽ ẉẽ : démarche d'un homme gras qui s'avance d'un pas raide.

Zo ẉiata ẉiata : s'avancer d'un pas ferme, énergique ; se dit surtout des personnes qui ont les jambes longues.

Ces 33 adverbes n'épuisent pas la liste de ceux qui servent à décrire la démarche. En outre, la plupart d'entre eux peuvent se rencontrer sous deux formes : forme ordinaire et diminutif, selon que le sujet est grand ou petit[1]... Bien entendu, il existe de semblables adverbes ou

1. D. Westermann, *Grammatik der Ewesprache*, p. 83-4.

Lautbilder pour tous les autres mouvements, par exemple pour courir, ramper, nager, monter à cheval, aller en voiture, etc.[1] » Enfin, ces auxiliaires descriptifs ne viennent pas s'ajouter au verbe comme si la représentation se faisait en deux temps : d'abord la conception de la marche en général, puis la spécification du mode particulier par le moyen du *Lautbild.* Au contraire, pour les esprits dont il s'agit, jamais la conception de la marche en général ne se présente isolée ; c'est toujours une certaine manière de marcher qu'ils dessinent vocalement. M. Westermann remarque même que, au fur et à mesure que le dessin fait place à un concept véritable, les adverbes spéciaux tendent à disparaître. A leur place s'en substituent d'autres plus généraux : par exemple, très, beaucoup, à un haut degré, etc.[2].

Les mêmes auxiliaires descriptifs sont signalés dans les langues bantoues. Ainsi, au Loango, « chacun manie la langue à sa façon, ou... pour mieux dire, de la bouche de chacun la langue sort selon les circonstances et la disposition où il est. Cet usage de la langue est — je ne sais pas de meilleure comparaison que celle-ci — aussi libre et aussi naturel que les sons émis par les oiseaux »[3]. En d'autres termes, les mots ne sont pas quelque chose de rigide et de fixé une fois pour toutes, mais le geste vocal décrit, dessine, exprime graphiquement, de la même façon que le geste des mains, l'acte ou l'objet dont il est question. Dans la langue ronga, il y a « une sorte de mots que les grammairiens bantous envisagent généralement comme des interjections, des onomatopées. Ce sont des vocables généralement d'une seule syllabe, au moyen desquels les indigènes expriment l'impression soudaine, immédiate, causée sur eux par un spectacle, un son, une idée, ou décrivent un mouvement, une apparence, un

1. D. Westermann, *Grammatik der Ewesprache*, p. 130.
2. *Ibid.*, p. 82.
3. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 91-95.

bruit. Il suffit d'avoir assisté à quelques conversations de noirs, dans la liberté de la nature, lorsqu'ils n'étaient sous aucune contrainte, pour avoir remarqué quelle prodigieuse quantité d'expressions de ce genre ils ont à leur commande. On dira peut-être : c'est là une manière enfantine de parler ; elle ne vaut pas la peine de s'y arrêter. Bien au contraire ! L'esprit infiniment mobile, primesautier, de la race se reflète dans ce parler pittoresque. Il réussit à rendre par ces mots-là des nuances qu'un langage plus posé ne saurait exprimer. De plus, ces petits mots ont donné naissance à de nombreux verbes, et mériteraient d'être connus à ce titre déjà... Il faut cependant avouer que l'usage de ces adverbes descriptifs varie beaucoup avec les individus. Certains en émaillent leurs discours jusqu'à les rendre incompréhensibles pour quiconque n'est pas initié. Ils en inventent même de nouveaux. Néanmoins beaucoup de ces mots sont vraiment incorporés dans le langage, compris par chacun... »[1].

V

Le caractère plastique et avant tout descriptif des langues, aussi bien des langues orales que des langages par gestes, confirme ce que nous avons dit de la forme particulière d'abstraction et de généralisation propre à la mentalité des sociétés inférieures. Celle-ci possède bien des concepts, mais qui ne sont point tout semblables aux nôtres : elle les forme autrement, elle en use autrement que la pensée logique. « Notre intention, dit M. Gatschet, est de parler avec précision ; celle de l'Indien est de parler en dessinant ; nous classons, il individualise[2]. » La différence est sensible dans l'exemple suivant. Le mot delaware *nadholi-*

1. JUNOD, *Grammaire ronga*, p. 196-7.
2. GATSCHET, *The klamath language*, p. 49.

neen est composé de *nad*, dérivé du verbe *nalen* (chercher) *hol*, de *amochol* (un canot) et *ineen*, qui est la terminaison verbale pour *nous*. Il signifie « Cherchez-nous le canot ». C'est l'impératif d'un verbe voulant dire : Je cherche le canot pour vous, pour lui, etc., qui se conjugue comme tout autre verbe... Mais il est toujours pris dans un sens *particulier*. Il signifie toujours : chercher *le* canot ; il exprime un acte particulier, il n'a pas de sens général ; il ne veut pas dire : « chercher un canot en général. » Il en est autrement dans les langues classiques. Le latin *ædifico*, *belligero*, *nidifico*, ne signifie pas bâtir un édifice déterminé, faire la guerre à une nation particulière, construire un certain nid spécifié... De même φιλογραμματέω, φιλογραφέω, φιλοδοξέω, φιλοδεσποτεύομαι, φιλανθρωπέω, n'expriment pas une préférence pour un certain livre, un certain tableau, etc. Ils expriment un amour général de la littérature, de la peinture, etc. Ont-ils eu un sens particulier à un moment reculé de leur histoire ? Rien ne nous le dit ; nous n'en savons rien. Mais ce que nous savons, c'est que, dans la formation des langues américaines, ce sont des verbes pris au sens particulier qui sont apparus d'abord, et que, si l'on veut leur donner un sens général, on le fait en insérant une particule adverbiale qui veut dire « habituellement »[1].

Pareillement, on ne saurait nier que ceux qui parlent ces langues n'aient le concept de main, de pied, d'oreille, etc. ; mais ils ne l'ont pas comme nous. Ils en ont ce que j'appellerai un concept-image, qui est nécessairement particularisé. La main ou le pied qu'ils se représentent est toujours la main ou le pied de quelqu'un, qui est désigné en même temps. « Dans beaucoup de langues indiennes de l'Amérique du Nord, il n'y a pas de mot séparé pour œil, main, bras, ou pour les autres parties ou organes du corps ; mais on ne les trouve qu'avec un pronom incorporé ou attaché, signifiant ma main, mon œil, votre main, sa main, etc. Si un

1. Gallatin, *Transactions of the American Ethnological Society*, II, p. cxxxvi-viii.

Indien trouvait un bras tombé de la table d'opération dans une ambulance, il dirait à peu près ceci : J'ai trouvé de quelqu'un *son bras*. Cette particularité linguistique, sans être universelle, est très répandue[1]. Elle se rencontre aussi dans un grand nombre d'autres langues. Ainsi, les Bakaïri du Brésil ne disent pas « langue », mais toujours en ajoutant le pronom personnel, ma langue, ta langue, sa langue, etc. ; et de même pour toutes les parties du corps[2]. La remarque s'applique aussi aux termes de « père, mère, frère, sœur », et de relations de parenté en général, qui très souvent ne sont pas employés seuls. Aux îles Marshall, il n'y a pas de mot pour exprimer le concept général de *père*, mais le mot n'est jamais employé qu'en composition et appliqué à une certaine personne. De même pour *mère*, *frère*, *sœur*, etc.[3]. »

Dans la langue parlée par les indigènes de la presqu'île de la Gazelle (archipel Bismarck), « comme dans la plupart des langues mélanésiennes, et comme dans quelques langues micronésiennes (îles Gilbert) et papoues, le pronom possessif est attaché sous forme de suffixe aux noms désignant les parentés, les parties du corps et quelques prépositions »[4].

Au nord-est de l'Inde, « un père, d'une manière abstraite, qui n'est pas le père d'une personne déterminée, est une idée qui demande une certaine somme de réflexion abstraite ; les mots de ce genre ne sont jamais employés seuls dans la langue Kuki-Chin, mais toujours précédés d'un pronom possessif... De même, une main ne peut être représentée que comme appartenant à quelqu'un... Le pronom possessif, naturellement, n'est pas nécessaire quand le nom est défini au moyen d'un génitif. Mais, même dans ce cas, nous trouvons que la tendance à la particularisation

1. Powell, The evolution of language, *E. B. Rep.*, I, p. 9.
2. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, p. 82.
3. *Die Ebon-Gruppe im Marshall's Archipel*, d'après Kubary, *Journal des Museum Godeffroy*, I, p. 39-40.
4. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 730.

a fait ajouter un pronom possessif au nom qui régit : on dit : de ma mère sa main »[1]. Dans la langue angāmi, « les noms qui désignent des parties du corps, ou qui expriment des relations de parenté doivent nécessairement être précédés d'un pronom possessif »[2]. De même dans la langue semā[3]. Ce trait est extrêmement commun. Il peut aider à comprendre comment on rencontre, dans des sociétés de type peu élevé, des relations de parenté dont la complication déconcerte l'observateur européen, et dont il ne se rend maître qu'au prix de grands efforts. C'est qu'il essaye de les concevoir *in abstracto*. L'indigène ne se les est jamais représentées ainsi. Il a appris, dans son enfance, que telles et telles personnes étaient en telle relation avec telles et telles autres, sans plus de peine ni de réflexion que les règles de son langage, parfois aussi très compliquées.

Plus la mentalité d'un groupe social se rapproche de la forme prélogique, plus aussi les images-concepts y prédominent. Le langage en témoigne par l'absence à peu près complète de termes génériques, correspondant aux idées proprement générales, et par l'extraordinaire abondance des termes spécifiques, c'est-à-dire désignant des êtres ou objets dont une image particulière et précise se dessine quand on les nomme. Eyre avait déjà fait cette remarque pour les Australiens. « Il n'y a pas de termes génériques comme arbre, poisson, oiseau, etc., mais seulement des termes spécifiques qui s'appliquent à chaque variété particulière d'arbre, de poisson, d'oiseau, etc.[4]. » Les indigènes du district du lac Tyers, Gippsland, n'ont pas de mot pour arbre, poisson, oiseau, etc. Tous les êtres sont distingués par leurs noms propres : brême, perche,

1. Grierson, Linguistic survey of India, *Tibeto-Burman languages*, III, 3, p. 16-17.
2. Id., *ibid.*, III, 2, p. 208.
3. Id., *ibid.*, III, 2, p. 223.
4. Eyre, *Journals of expeditions of discovery into central Australia*, II, p. 392-3.

mulet, etc.[1]. Les Tasmaniens ne possédaient pas de mots représentant des idées abstraites ; pour chaque variété de gommier ou de buisson, etc., ils avaient un nom, mais point d'équivalent pour arbre. Ils ne pouvaient non plus exprimer abstraitement des qualités : dur, doux, chaud, froid, long, court, rond, etc. Pour dur, ils disaient : comme une pierre ; pour haut : grandes jambes ; pour rond : comme une balle, comme la lune, et ainsi de suite, joignant d'ordinaire le geste à la parole, et confirmant par un signe s'adressant aux yeux ce qu'ils voulaient faire entendre[2].

Dans l'archipel Bismarck (presqu'île de la Gazelle) « il n'y a pas de noms affectés aux couleurs. La couleur est toujours indiquée de la façon suivante : on compare l'objet avec un autre, dont la couleur est prise en quelque sorte comme type. On dira, par exemple, ceci a l'aspect, ou la couleur de la corneille. Avec le temps, l'usage s'est peu à peu établi d'employer le substantif, sans le modifier, comme adjectif...

« Le noir est nommé d'après les divers objets d'où l'on tire cette couleur, ou bien on nomme un objet noir, à titre de comparaison. Ainsi le mot *kotkot* (corneille) sert pour désigner « noir ». Tout ce qui est noir, plus spécialement les objets d'un noir brillant, sont nommés ainsi. *Likutan* ou *lukutan* veut dire aussi « noir », mais plutôt dans le sens de « foncé » ; *toworo* est la couleur noire qui provient de la noix d'aleurites carbonisée ; *luluba* est la boue noire dans les marécages de mangliers ; *dep* est la couleur noire obtenue en brûlant la résine de l'arbre canari ; *ulur* la couleur des feuilles de noix de bétel carbonisées et mélangées avec de l'huile. Tous ces mots servent à désigner la couleur noire selon les cas : il y en a tout autant pour les autres couleurs, blanc, vert, rouge, bleu, etc. »[3].

1. Rev. Bulmer, cité par Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 27.
2. *Ibid.*, II, p. 413.
3. Parkinson. *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 143-145. — Cf. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, II, 1, p. 55-68.

De même chez les Coroados du Brésil, « leurs langues ne s'appliquent qu'à dénommer les objets qui les entourent immédiatement, et souvent elles en expriment le caractère prédominant par des sons imitatifs. Elles distinguent avec grande précision les parties internes et externes du corps, les animaux, les plantes, et les rapports de ces êtres naturels entre eux sont souvent exprimés dans les mots mêmes d'une façon très frappante. Ainsi les noms indiens des singes et des palmiers nous servaient de guides dans l'examen des genres et des espèces, car presque chaque espèce a son nom indien particulier. Mais il aurait été vain de chercher chez eux des mots pour les idées abstraites de plante, animal, ou de couleur, son, sexe, espèce, etc. : la généralisation des idées ne se trouve que dans l'usage fréquent de l'infinitif des verbes marcher, manger, boire, voir, entendre, etc. »[1]. En Californie, « il n'y a ni genre, ni espèce : chaque chêne, chaque pin, chaque herbe a son nom particulier »[2].

Tout étant représenté par des images-concepts, c'est-à-dire par des sortes de dessins où les moindres particularités sont fixées — et cela n'est pas vrai seulement des espèces naturelles d'êtres vivants, mais de tous les objets, quels qu'ils soient, de tous les mouvements, de tous les actes, de tous les états, de toutes les qualités que le langage exprime — il s'ensuit que le vocabulaire de ces langues « primitives » doit être d'une richesse dont les nôtres ne nous donnent plus qu'une très lointaine idée. De fait, cette richesse a émerveillé bien des explorateurs. « Les Australiens ont des noms pour presque chaque petite partie du corps humain. Ainsi, en demandant comment se dit « bras », un étranger recevrait en réponse le mot qui désigne le haut du bras, un autre celui qui désigne l'avant-bras, un autre, le

1. Spix and Martius, *Travels in Brazil*, II, p. 252-3. — Cf. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, II, 1, p. 44, p. 64.
2. Powers, *Tribes of California*, p. 419.

bras droit, un autre, le bras gauche, etc.[1]. » Les Maoris ont un système de nomenclature extraordinairement complet pour la flore de la Nouvelle-Zélande. « Ils connaissent le sexe des arbres... ont des noms distincts pour les arbres mâles et femelles de certaines espèces. Ils ont aussi des noms différents pour les arbres dont les feuilles changent de forme, selon les différents moments de leur croissance. Dans beaucoup de cas, ils ont des noms spéciaux pour les fleurs d'arbres et de plantes... différents noms pour les feuilles encore en bourgeons, et pour les baies... L'oiseau *koko* ou *tui* a quatre noms (deux pour le mâle et deux pour la femelle), selon les époques de l'année. Il y a des mots différents pour la queue d'un oiseau, d'un animal, d'un poisson ; trois noms pour le cri du perroquet *kaka* (à l'ordinaire, quand il est en colère, quand il est effrayé), etc.[2].

Dans l'Afrique du Sud, chez les Bawenda, « pour chaque sorte de pluie, il y a un nom spécial... Même les traits géologiques n'ont pas échappé à leur attention ; ils ont des noms particuliers pour chaque espèce de sol et pour chaque sorte de pierre et de roche... Il n'y a pas de variété d'arbre, de buisson ou de plante qui n'ait un nom dans leur langue. Ils distinguent même chaque variété d'herbe par un nom différent »[3]. Livingstone ne peut assez admirer le vocabulaire des Bechouanas. « M. Moffat a été le premier à mettre leur langue sous forme écrite ; il y a au moins trente ans qu'il s'applique à l'étudier. On peut admettre qu'il n'y a pas d'homme plus qualifié que lui pour faire une traduction de la Bible en béchouana. Mais telle est la richesse de cette langue que jamais il ne travaille une semaine à son ouvrage sans découvrir de nouveaux mots[4]. » Dans l'Inde, le grand nombre de termes en usage pour

1. Grey, *Journals*, etc. (1841), II, p. 209.
2. Elsdon Best, Maori Nomenclature, *J. A. I.*, XXXII, p. 197-8.
3. Rev. E. Gottschling, The Bawenda, *J. A. I.*, XXXV, p. 383.
4. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 113-4.

des idées très voisines les unes des autres rend difficile la comparaison des vocabulaires. Ainsi, dans la langue lusheī, il y a 10 mots pour fourmi, désignant probablement diverses variétés de fourmis ; vingt mots pour panier, des mots différents pour les variétés de cerf, mais point de mot général pour cerf[1]. Dans l'Amérique du Nord, les Indiens ont nombre d'expressions, d'une précision qu'on pourrait presque appeler scientifique, pour les formes habituelles des nuages, pour les traits caractéristiques de la physionomie du ciel, qui sont tout à fait intraduisibles. On en chercherait en vain l'équivalent dans les langues européennes. Les Ojibbeways, par exemple, ont un nom particulier pour le soleil qui luit entre deux nuages... pour les petites oasis bleues que l'on voit parfois dans le ciel entre des nuages sombres[2]. Les Indiens Klamath n'ont pas de terme générique pour renard, écureuil, papillon, grenouille ; mais chaque espèce de renards, etc., a son nom particulier. Les substantifs de la langue sont presque innombrables[3]. Chez les Lapons, il y a beaucoup de termes pour les variétés de rennes ; il y a des mots spéciaux pour désigner un renne de 1, de 2, de 3, de 4, de 5, de 6, de 7 ans... vingt mots pour glace, onze pour froid, quarante et un pour la neige sous toutes ses formes, vingt-six verbes pour exprimer la gelée et le dégel, etc. Aussi résistent-ils à quitter leur langue pour le norvégien, plus pauvre à ce point de vue[4]. Enfin les langues sémitiques, et les langues mêmes que nous parlons, ont connu ce genre de richesse. « On doit se représenter chaque parler indo-européen à l'image d'un parler lituanien moderne, pauvre en termes généraux et plein de termes précis indiquant toutes les actions particulières et tous les détails des objets familiers[5]. »

1. Grierson, *Linguistic Survey of India*, III, 3, p. 16.
2. Kohl, Kitchi Gami, *Wanderings round Lake Superior*, p. 229.
3. Gatschet, *The klamath language*, p. 500, p. 464.
4. Keane, The Lapps, their origin, etc., *J. A. I.*, p. 235.
5. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2e éd., p. 347.

Par la même tendance s'explique encore la prodigieuse abondance des noms propres donnés aux objets singuliers, et en particulier aux moindres accidents du sol. « En Nouvelle-Zélande, chez les Maoris, chaque chose a son nom (propre) : leurs maisons, leurs canots, leurs armes, même leurs vêtements reçoivent chacun une appellation particulière... Leurs terres et leurs routes ont toutes des noms ; de même les plages tout autour des îles, les chevaux, les vaches, les porcs, même les arbres... les rochers et les fontaines. Allez où vous voudrez, au milieu d'un désert en apparence vierge ; demandez : cet endroit a-t-il un nom ? et n'importe quel indigène du district vous en donnera aussitôt un[1]. » Dans l'Australie méridionale, « chaque chaîne de montagnes a son nom ; pareillement chaque montagne a le sien ; de sorte que les indigènes savent dire à quelle montagne ou colline ils vont précisément aboutir. J'ai recueilli plus de deux cents noms de montagnes dans les Alpes d'Australie... de même chaque tournant de la Murray a un nom »[2]. En Australie occidentale, les indigènes ont des noms pour toutes les étoiles remarquables, pour tous les traits naturels du sol, pour chaque colline, chaque marais, chaque coude d'une rivière, etc., mais aucun pour la rivière elle-même[3]. Enfin, pour ne pas prolonger cette énumération, dans la région du Zambèze, chaque monticule, chaque colline, chaque montagne, chaque sommet dans une chaîne a son nom ; de même pour chaque cours d'eau, chaque vallon, chaque plaine. En fait, chaque partie et chaque accident du pays est tellement désigné par des noms spéciaux qu'il faudrait la vie d'un homme pour en déchiffrer le sens[4].

1. R. Taylor, *Te ika a maui*, p. 328-9.
2. Cité dans Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 122 (note).
3. *Ibid.*, p. 266.
4. Livingstone, *Zambesi and its tributaries*, p. 537-8.

VI

L'ensemble des caractères des langues parlées dans les sociétés de type inférieur correspond donc bien à ceux de la mentalité que nous y avons reconnue. Les images-concepts, sortes de dessins, ne permettant qu'une généralité restreinte et une abstraction rudimentaire, impliquent en revanche un développement remarquable de la mémoire : de là l'extrême richesse des formes et des vocabulaires. Là où la pensée logique a pris le dessus, le trésor social du savoir acquis se transmet et se conserve par le moyen des concepts. Chaque génération, en instruisant la suivante, lui enseigne à analyser ces concepts, à en tirer ce qui y est inclus, à connaître et à employer les ressources du raisonnement abstrait. Dans les sociétés dont nous parlons, au contraire, ce trésor est tout entier, ou à peu près, explicite dans le langage même. Il se transmet par le seul fait que les enfants imitent le parler de leurs parents, sans un enseignement proprement dit, sans effort intellectuel, simplement par la mémoire. Aussi n'est-il guère susceptible de progrès. A supposer que le milieu et que les institutions d'un groupe social de ce genre ne changent pas, la mentalité générale ne changeant pas non plus, sa riche provision d'images-concepts se transmettrait de génération en génération sans grande variation. Quand elle change, c'est en fonction d'autres changements, et le plus souvent c'est pour s'appauvrir.

Le progrès de la pensée conceptuelle et abstraite s'accompagne d'une diminution dans le matériel descriptif qui servait auparavant à exprimer la pensée, quand elle était plus concrète. Les langues indo-européennes ont sûrement évolué en ce sens. Dans la Colombie britannique, « sur la côte, où l'on emploie un article masculin et un article féminin, les mêmes termes servent pour les parents

mâles ou du sexe féminin. Ici (chez les Salish), où il n'y a point de distinction grammaticale entre les sexes, des termes distincts sont en usage. Il est remarquable que les Bilqula, qui ont la distinction grammaticale du sexe, ne distinguent que peu de ces termes. Ceci peut faire penser que les formes distinctes ont été perdues par les tribus qui emploient la séparation grammaticale des sexes »[1]. La généralité croissante des concepts leur fait perdre peu à peu la précision qui les caractérisait quand ils étaient en même temps, et surtout, des images, des dessins, et des gestes vocaux. Nombre de formes, nombre de mots, tombent en désuétude, et finissent par disparaître. « Peu à peu, dit Victor Henry, la notion de ces infinies délicatesses s'est obscurcie, en sorte que les Aléoutes actuels emploient indifféremment une seule forme verbale dans plusieurs acceptions, ou plusieurs dans une seule, et qu'un indigène questionné sur le motif qui lui a fait employer telle forme plutôt qu'une autre, sera la plupart du temps fort en peine d'expliquer sa préférence[2]. »

Cet appauvrissement progressif, qui est la règle, montre bien que la particularisation des termes et la précision minutieuse des détails, ne provenaient point auparavant d'un effort voulu et conscient d'attention, mais simplement d'une nécessité imposée par le mode d'expression. Des images-concepts ne pouvaient se rendre ni se communiquer que par des sortes de dessins, soit au moyen de gestes proprement dits, soit au moyen d'expressions orales, sortes de gestes vocaux, dont les « adverbes auxiliaires descriptifs » nous ont fourni un exemple très net. Dès que le développement des idées générales et des concepts abstraits a permis de s'exprimer à moins de frais, on l'a fait, sans se soucier de la perte de précision graphique qui en résultait.

1. Fr. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 690-1.

2. V. Henry, *Esquisses d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute*, p. 34.

En fait, la sagacité, la richesse, la délicatesse des distinctions perçues et exprimées, par exemple, entre les variétés d'une même espèce de plantes ou d'animaux, ne doit pas nous induire à penser qu'il y a là une mentalité orientée, comme la nôtre, vers la connaissance de la réalité objective. Nous savons qu'elle est orientée autrement. Dans la réalité des êtres et des objets tels que les représentations collectives les suggèrent, les éléments mystiques et invisibles, les forces occultes, les participations secrètes tiennent une place incomparablement plus importante que les éléments selon nous objectifs. Il n'en faut d'autre preuve que le rôle joué par les notions du genre de celle de *mana*, de *wakan*, d'*orenda*, de *tabou*, de souillure, etc. Il suffit même de considérer les classifications établies entre les êtres. Dans les sociétés de type inférieur, le principe de classification, au mépris des caractères objectifs les plus frappants, se fonde de préférence sur une participation mystique. L'ensemble des êtres est réparti comme les individus du groupe social ; les arbres, les animaux, les astres, sont de tel ou tel totem, de tel ou tel clan ou phratrie. Donc, en dépit des apparences, ces esprits, qui n'ont évidemment pas l'idée des genres, n'ont pas non plus celle des espèces, des races, ni des variétés, bien qu'ils sachent en faire le dessin dans leur langage. C'est quelque chose de purement pragmatique, né des nécessités de l'action et de l'expression, sans que la réflexion y ait eu part. C'est si peu un savoir que, pour qu'un savoir véritable se forme, il faudra que ce matériel de pensée et d'expression fasse d'abord place à un autre, et que les images-concepts, particulières et générales à la fois, soient remplacées par des concepts, vraiment généraux et abstraits.

Il faudra aussi que le langage ait perdu le caractère mystique qu'il revêt nécessairement dans les sociétés inférieures. Pour la mentalité de ces sociétés, comme on sait, il n'y a pas de perception qui ne soit enveloppée dans un complexus mystique, pas de phénomène qui soit simple-

ment un phénomène, pas de signe qui ne soit qu'un signe : comment un mot pourrait-il être simplement un mot ? Toute forme d'un objet, toute image plastique, tout dessin a des vertus mystiques : l'expression verbale, qui est un dessin oral, en a donc nécessairement aussi. Et cette puissance n'appartient pas seulement aux noms propres, mais à tous les termes quels qu'ils soient. D'ailleurs, les noms qui expriment des images-concepts très particularisées sont loin de différer autant des noms propres que le font nos noms communs.

Il suit de là que l'usage des mots ne saurait être indifférent : le seul fait de les prononcer, comme celui de tracer une image ou de faire un geste, peut établir ou détruire des participations importantes et redoutables. Il y a une action magique dans la parole. Des précautions sont donc indispensables. Il se formera des langages spéciaux pour certaines occasions, des langages réservés à certaines catégories de personnes. Ainsi, dans un grand nombre de sociétés, on rencontre des langages différents pour les hommes et les femmes. M. Frazer en a rassemblé beaucoup d'exemples[1]. Parfois il subsiste seulement des vestiges de cette distinction. Dans la plupart des langues de l'Amérique du Nord, « les femmes emploient d'autres mots que les hommes pour désigner les relations de parenté, et la différence de langage entre hommes et femmes semble, chez les Indiens, presque partout restreinte à ce genre de mots, et à l'usage des interjections »[2]. Au moment où les jeunes gens sont initiés, et deviennent des membres parfaits de la tribu, il arrive souvent que les anciens leur apprennent un langage secret, inconnu des non-initiés et inintelligible pour eux. « J'ai déjà en plusieurs occasions signalé l'existence d'un langage secret et cabalistique,

1. J. G. Frazer, *Men's language and women's language*, Fortnightly Review, January, 1900. Cf. *Man*, 1901, n° 129.
2. Gallatin, *Transactions of the American Ethnological Society*, II, p. cxxxi-ii.

employé seulement par les hommes aux cérémonies d'initiation de plusieurs tribus de la Nouvelle-Galles du Sud. Pendant que les novices sont dans la forêt avec les anciens de la tribu, on leur enseigne le nom mystique des objets naturels qui les entourent, des animaux, des parties du corps, et de courtes phrases d'une utilité générale[1]. » Souvent aussi, les membres des sociétés secrètes, si communes dans les groupes sociaux de type inférieur, sont initiés à un langage qui n'est parlé et compris que par eux ; leur introduction dans la société, ou leur promotion à un grade suffisamment élevé, leur donne qualité pour user de ce langage mystique. Chez les Abipones, « les personnes élevées au rang de nobles sont appelées *Hëchéri* et *Nelereycali :* elles se distinguent du commun jusque par leur langage. Elles emploient en général les mêmes mots que les autres, mais tellement transformés par l'adjonction ou l'interposition d'autres lettres, qu'on croirait entendre une langue différente... En outre, ils ont des mots qui ne sont qu'à eux, et par lesquels ils remplacent ceux qui sont généralement employés »[2].

A la chasse, il faut bien se garder de prononcer le nom des animaux ; à la pêche, celui des poissons qu'on veut prendre. De là, la recommandation du silence, l'emploi du langage par gestes, là où il s'est maintenu, et l'apparition de langages spéciaux, pour remplacer les termes qui sont frappés de tabou. Ainsi, en Malaisie, les indigènes emploient un langage particulier quand ils sont à la recherche du camphre, quand ils vont à la pêche, quand ils sont partis pour une expédition guerrière. « Un grand nombre de mots sont frappés de tabou, quand il s'agit de la personne du roi : manger, dormir, être assis, etc., ne peuvent pas se dire avec les termes malais ordinaires ; il faut des mots spé-

1. Mathews, Languages of some native tribes..., *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1903, p. 157-8. Cf. Webster, *Primitive secret Societies*, p. 42-3.
2. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 204-5.

ciaux. En outre, quand le roi est mort, son nom ne doit plus être prononcé[1]. » On sait que cet usage était très répandu à Madagascar. « Il y a beaucoup de mots qu'on emploie en un sens pour le roi (ou la reine), et qu'on ne saurait employer dans le même sens pour d'autres personnes ; surtout ceux qui ont rapport aux conditions et à la santé du roi... D'autres mots sont communs aux rois et aux chefs seulement... Le roi a le pouvoir de faire certains mots *fady*, c'est-à-dire d'en prohiber l'usage soit pour un temps, soit tout à fait[2]... » Dans nombre de sociétés inférieures, la belle-mère et son gendre doivent s'éviter et ne pas se parler. Pourtant, « dans les districts du sud-ouest de Victoria, et à l'extrémité sud-est de l'Australie du Sud, il y a une sorte de langue hybride ou de jargon, comprenant une courte liste de mots, au moyen de laquelle une belle-mère peut soutenir une conversation restreinte en présence de son gendre, touchant quelques faits de la vie journalière[3]. »

Ce qui achève enfin de prouver la valeur et la puissance mystiques des mots en tant que mots, c'est l'usage, extrêmement répandu, d'employer dans les cérémonies magiques et même dans les cérémonies rituelles et religieuses, des chants et des formules dont le sens est perdu pour ceux qui les entendent, parfois même pour ceux qui les prononcent. Il suffit, pour que ces chants et ces formules soient efficaces, que la tradition les ait transmis en une langue sacrée. Ainsi, chez les tribus du centre de l'Australie, MM. Spencer et Gillen constatent que « comme d'ordinaire, dans le cas de cérémonies sacrées, les mots n'ont pas de sens connu des indigènes : ils ont été transmis tels quels par

1. Skeat, *Malay Magic*, p. 212, 315, 523, 35. Cf. Skeat and Blagden, *Pagan races of the Malay Peninsula*, II, p. 414-431.
2. Last, Notes on the languages spoken in Madagascar, *J. A. I.*, XXV, p. 68.
3. Mathews, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1905, p. 305.

les ancêtres de l'*Alcheringa* »[1]. Dans les récits mythiques, on remarque qu'un changement de langage est souvent mentionné. Par exemple : « à cet endroit, les Achilpa (ancêtres-membres du totem du chat sauvage) changèrent leur langage pour celui des Aruntas[2]... » « Une autre fraction... campa à part, puis se rendit à Ariltha, où elle changea son langage pour la langue ilpirra[3]... » « A l'ouest de la rivière Say, les femmes Unthippa changèrent leur langage pour celui des Aruntas[4]. » De même, aux îles Fidji, aux îles Banks, à Tanna (Nouvelles-Hébrides), en Nouvelle-Guinée, les chants, dans les cérémonies sacrées, sont inintelligibles à ceux qui les chantent[5].

Dans toute l'Amérique du Nord, des faits analogues se retrouvent. Jewitt en a signalé la présence chez les Indiens de Nootka-Sound, sans les comprendre. « Ils ont, dit-il, nombre de chants pour des occasions diverses, pour la guerre, pour la pêche à la baleine, pour la pêche ordinaire, pour les mariages, pour les fêtes, etc. Le langage de presque tous ces chants est très différent, à beaucoup de points de vue, de celui qui sert à la conversation ; ce qui me fait croire, ou bien qu'ils ont une langue différente pour la poésie, ou bien qu'ils empruntent leurs chants à leurs voisins[6]. » Catlin en a bien vu le sens mystique. « Chaque danse a son pas particulier, et chaque pas a sa signification ; chaque danse a aussi son chant particulier, et celui-ci est souvent si compliqué et mystérieux que sur dix jeunes gens qui dansent et qui chantent pas un n'en connaît le sens. Il n'y a que les hommes-médecine à qui il soit permis de les comprendre, et on ne les initie eux-mêmes à ces secrets que moyennant de riches honoraires pour leur

1. *The northern tribes of central Australia*, p. 286, 462, 460, 606.
2. *The native tribes of central Australia*, p. 410.
3. *Ibid.*, p. 416.
4. *Ibid.*, p. 442.
5. Sidney H. Ray, Melanesian and New-Guinea Songs, *J. A. I.*, XXVI, p. 436-445.
6. Jewitt. *Adventures and sufferings*, p. 97.

instruction, qui demande beaucoup d'application et de travail[1]. » Une grande partie du rituel Ojibwa est un langage de forme archaïque, inintelligible à l'Indien ordinaire, et souvent aussi à beaucoup de membres de la société secrète. Ce texte archaïque fait naturellement impression sur les gens du commun, et les shamans se complaisent à insister sur ces expressions[2]. Chez les Indiens Klamath, « beaucoup ne comprennent pas tous ces chants, qui contiennent nombre de formes et de mots archaïques, et les sorciers eux-mêmes sont en général peu disposés à en donner le sens, à supposer qu'ils le possèdent »[3]. Peu importe ce que nous appelons le sens du mot ou de la formule. On y reste indéfiniment attaché, parce qu'on en connaît, de temps immémorial, la vertu mystique et l'efficacité magique. La traduction la plus intelligible et la plus exacte ne saurait tenir lieu de ces chants incompréhensibles : elle ne remplirait pas le même office.

1. Catlin, *The North American Indians*, I, p. 142, II, p. 181.
2. Hoffman, The Menomini Indians, *E. B. Rep.*, XIV, p. 61.
3. Gatschet, *The klamath language*, p. 160.

Chapitre V

LA MENTALITÉ PRÉLOGIQUE DANS SES RAPPORTS AVEC LA NUMÉRATION

Il est possible de concevoir des travaux de linguistique comparée qui apporteraient une confirmation de la théorie exposée au chapitre précédent. Toutefois, je me bornerai, dans ce qui suit, à vérifier cette théorie sur un point particulier, où les documents sont abondants et assez faciles à réunir : sur la question de savoir comment se fait la numération dans les sociétés de différents types, et plus spécialement dans les sociétés du type le plus bas que nous connaissions. Les diverses façons de compter et de calculer, de former les noms de nombre et d'en user, permettront peut-être de prendre, pour ainsi dire, sur le fait, la mentalité des sociétés inférieures dans ce qu'elle a de spécifiquement différent d'avec la pensée logique. Ce sera comme un spécimen des preuves dont je ne puis apporter ici le détail.

I

Dans un grand nombre de sociétés inférieures (Australie, Amérique du Sud, etc.), il n'y a de noms que pour les nombres 1, 2, et quelquefois 3. Au delà, les indigènes disent : « beaucoup, une foule, une multitude. » Ou bien, pour 3, ils disent 2, 1 ; pour 4, 2, 2 ; pour 5, 2, 2, 1. On conclut souvent de là à une extrême faiblesse ou paresse mentale, qui ne leur permettrait pas de distinguer un

nombre supérieur à 3. Conclusion hâtive. Ces « primitifs » ne disposent pas, il est vrai, du concept abstrait de 4, 5, 6, etc. ; mais il est illégitime d'en inférer qu'ils ne comptent pas plus loin que 2 ou 3. Leur mentalité se prête mal aux opérations qui nous sont familières ; mais, par des procédés qui lui sont propres, elle sait obtenir, jusqu'à un certain point, les mêmes résultats. Comme elle ne décompose pas les représentations synthétiques, elle demande davantage à la mémoire. Au lieu de l'abstraction généralisatrice qui nous fournit les concepts proprement dits, et en particulier ceux des nombres, elle use d'une abstraction qui respecte la spécificité des ensembles donnés. Bref, elle compte et même elle calcule d'une façon que l'on peut appeler concrète, en comparaison de la nôtre.

Comme nous comptons par le moyen de nombres, et que nous ne comptons guère autrement, on a admis que, dans les sociétés inférieures qui ne possèdent point de nom de nombre au delà de 3, il était impossible de compter plus loin. Mais faut-il prendre ainsi pour accordé que l'appréhension d'une pluralité définie d'objets ne saurait avoir lieu que d'une façon ? N'est-il pas possible que la mentalité des sociétés inférieures ait ses opérations et ses procédés propres pour atteindre la fin où nous parvenons par notre numération ? En fait, pour peu qu'un groupe bien défini et suffisamment restreint d'êtres ou d'objets intéresse le primitif, celui-ci retiendra ce groupe avec tout ce qui le caractérise. Dans la représentation qu'il en a, la somme exacte de ces êtres ou objets est impliquée : c'est comme une qualité par où ce groupe diffère du groupe qui en comprendrait un ou plusieurs de plus, et aussi du groupe qui en comprendrait un ou plusieurs de moins. Par suite, au moment même où ce groupe lui revient sous les yeux, le primitif sait s'il est au complet, ou s'il est moindre ou plus grand qu'auparavant.

Déjà chez quelques animaux, et dans des cas très simples,

on a constaté une capacité du même genre[1]. Il arrive qu'un animal domestique, chien, singe ou éléphant, s'aperçoive de la disparition d'un objet dans un ensemble restreint qui lui est familier. Dans un certain nombre d'espèces, la mère prouve, par des signes non équivoques, qu'elle sait si un ou plusieurs de ses petits lui ont été enlevés. A plus forte raison, si l'on se souvient qu'au dire de la plupart des observateurs la mémoire des primitifs est « phénoménale », (expression de MM. Spencer et Gillen), « tient du miracle » (Charlevoix), on verra qu'ils peuvent aisément se passer de noms de nombre. L'habitude aidant, chacune des totalités qui leur importent est retenue par eux avec la même exactitude qui leur fait reconnaître infailliblement la trace de tel ou tel animal, de telle ou telle personne. Manque-t-il quelque chose à l'un de ces ensembles, ils s'en aperçoivent aussitôt. Dans cette représentation si fidèlement conservée, le nombre des objets ou des êtres n'est pas différencié : rien ne permet de l'exprimer à part. Il n'en est pas moins qualitativement perçu, ou, si l'on aime mieux, senti.

Dobrizhoffer a mis ce fait en évidence chez les Abipones. Ceux-ci se refusent à compter comme nous faisons, c'est-à-dire au moyen des noms de nombre. « Ils n'ignorent pas seulement l'arithmétique, ils y répugnent. Leur mémoire généralement leur y fait défaut (parce qu'on veut les contraindre à des opérations qui ne leur sont pas familières). Ils ne peuvent supporter d'avoir à compter : cela les ennuie. Par suite, pour se débarrasser des questions qu'on leur fait, ils montrent n'importe quel nombre de doigts, soit qu'ils se trompent, soit qu'ils trompent celui qui les interroge. Souvent, si le nombre que vous demandez dépasse 3, un Abipone, pour s'épargner la peine de montrer ses doigts, s'écriera : « *Póp* » (beaucoup). *Chic leyekalipi* (innombrable). »

Mais ils n'en ont pas moins leur manière de se rendre

1. Ch. Leroy, *Lettres sur les animaux* (édit. de 1896), p. 123.

compte des nombres. « Quand ils reviennent de chasser les chevaux sauvages, ou de tuer des chevaux domestiques, personne ne leur demande « combien en avez-vous rapportés ? » mais « combien de place occupera la troupe de chevaux que vous avez ramenés[1] ? » Et quand ils sont sur le point de partir à la chasse, « aussitôt en selle, ils regardent tous autour d'eux, et si l'un des nombreux chiens qu'ils entretiennent vient à manquer, ils se mettent à l'appeler... J'ai souvent admiré comment, sans savoir compter, ils pouvaient sur le champ dire qu'un chien manquait à l'appel, sur une meute si considérable »[2]. Cette dernière réflexion de Dobrizhoffer est tout à fait caractéristique. Elle explique pourquoi les Abipones, et les membres d'autres sociétés analogues à la leur, se passant des noms de nombre, ne savent qu'en faire quand on les leur enseigne.

De même, « les Guaranis n'ont de tels noms que jusqu'à 4 (mais ils ont des termes correspondant au latin : *singuli*, *bini*, *trini*, *quaterni*)[3]. Comme les Abipones, quand on les interroge à propos d'objets dont le nombre dépasse 4, ils répondent aussitôt : « innombrable ». En général, nous avons eu moins de peine à leur enseigner la musique, la peinture, la sculpture, que l'arithmétique. Ils savent tous énoncer les nombres en espagnol ; mais ils font en comptant des confusions si fréquentes qu'on ne peut être trop défiant quand il s'agit de les croire en pareille matière »[4]. C'est un instrument dont ils ne sentent pas le besoin, et dont ils ne connaissent pas l'usage. Ils n'ont que faire des nombres, à part des ensembles dont ils savent le compte à leur manière.

Mais, dira-t-on peut-être, s'il en est ainsi, il n'y a de possible pour ces primitifs que la représentation de ces

1. *An account of the Abipones*, II, 170.
2. *Ibid.*, II, 115-6.
3. Pareillement, des tribus australiennes, qui ne possèdent pas de noms de nombre au delà de trois, déclinent et conjuguent au singulier, duel, triel, et pluriel.
4. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, p. II, 171-2.

ensembles, conservée par la mémoire. Les opérations, même les plus simples, d'addition et de soustraction, ne sont-elles pas hors de leur portée ? Non pas ; ces opérations ont lieu. La mentalité prélogique procède ici (comme dans son langage en général) d'une façon concrète. Elle a recours à la représentation des mouvements qui ajoutent ou enlèvent des unités à l'ensemble primitif. Elle possède ainsi un instrument infiniment moins puissant et plus compliqué que les nombres abstraits, mais qui lui permet les opérations simples. Elle associe une suite réglée d'avance de mouvements et de parties du corps liées à ces mouvements, à des totalités successives, de manière à retrouver chacune de celles-ci, si elle en a besoin, en reprenant la série depuis le commencement. Soit à fixer le jour où un grand nombre de tribus devront se trouver réunies pour la célébration en commun de certaines cérémonies : ce sera dans plusieurs mois, parce qu'il faut beaucoup de temps pour avertir tous les intéressés, et pour que tous puissent se rendre à l'endroit convenu. Comment les Australiens s'y prennent-ils ? « Le résultat pourrait être obtenu en comptant les étapes du voyage à faire, ou le nombre des lunes. Si le nombre à compter était grand, on avait recours aux différentes parties du corps, dont chacune avait son nom, et une position convenue dans cette méthode d'énumération. Tant de parties du corps ainsi énumérées, à partir du petit doigt d'une main, voulaient dire tant d'étapes, ou de jours, ou de mois, selon les circonstances. » (On parcourt d'abord un côté du corps, puis l'autre s'il est nécessaire.) M. Howitt fait observer, avec raison, que « cette méthode enlève définitivement toute valeur à l'opinion selon laquelle le défaut de noms de nombre dans les langues des tribus australiennes proviendrait d'une impuissance à concevoir aucun nombre au-dessus de 2, 3, ou 4 »[1].

1. Australian message sticks and messengers, *J. A. I.*, XVIII, p. 317-19.

D'où provient ce défaut, en effet, sinon des habitudes propres à la mentalité prélogique ? En fait, presque partout où se rencontre cette pauvreté de noms de nombre — pauvreté qui tient, selon nous, à ce que le nombre ne se différencie pas de ce qui est nombré — nous trouvons aussi les procédés de la numération concrète. Dans les îles Murray (détroit de Torrès), les seuls nombres des indigènes sont *netat* = 1 et *neis* = 2. Au-dessus, ils procèdent par réduplication, par exemple *neis netat* = 2, 1 = 3 ; *neis neis* = = 2, 2 = 4, etc., ou en se rapportant à quelque partie du corps. Par cette dernière méthode ils peuvent compter jusqu'à 31. On commence par le petit doigt de la main gauche, puis on passe par les doigts, le poignet, le coude, l'aisselle, l'épaule, le creux au-dessus de la clavicule, le thorax, ensuite dans l'ordre inverse le long du bras droit, pour finir par le petit doigt de la main droite[1]. Le Dr Wyatt Gill dit : « Au-dessus de dix, les insulaires du détroit de Torrès comptent visuellement (terme frappant, qui fait songer aux langues des sociétés inférieures, où l'expression verbale semble un décalque des images visuelles et motrices) de la façon suivante : on touche les doigts un à un, puis le poignet, le coude et l'épaule du côté droit du corps, puis le sternum, ensuite les articulations du côté gauche, sans oublier les doigts de la main gauche. On obtient ainsi 17. Si cela ne suffit pas, on ajoute les doigts de pied, la cheville, le genou et les hanches (à gauche et à droite). On obtient ainsi 16 de plus, donc 33 en tout. Au delà de ce nombre, on s'aide d'un paquet de petits bâtons[2]. »

M. Haddon a très bien vu qu'il n'y a là ni noms de nombre, ni nombres proprement dits. Il s'agit d'un procédé, d'un aide-mémoire, pour retrouver au besoin une totalité donnée. « Il y avait, dit-il, une autre manière de compter en commençant par le petit doigt de la main gauche, en

1. Hunt, Murray islands, Torres Straits, *J. A. I.*, XXVIII, p. 13.
2. Haddon, The west tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 305-6.

continuant par le quatrième, celui du milieu, l'index, le pouce, le poignet, l'articulation de l'épaule, l'épaule, le sein gauche, le sternum, le sein droit, et en finissant par le petit doigt de la main droite (19 en tout). Les noms sont simplement ceux des parties du corps, et ne sont pas des noms de nombre. A mon avis, ce système n'a pu être employé que comme un secours pour compter, de même qu'on se sert d'une corde à nœuds, et non comme une série de nombres véritables. L'articulation du coude *(kudu)* peut être 7, ou 13 ; et je n'ai pas pu découvrir si *kudu* désignait réellement l'un ou l'autre de ces nombres : seulement, dans une question d'affaires, un homme se rappellera jusqu'à quel point de sa personne un nombre d'objets était allé, et en recommençant par son petit doigt gauche, il retrouvera le nombre cherché.[1] »

De même, dans la Nouvelle-Guinée anglaise, on trouve l'énumération suivante, qui sert à compter :

monou (petit doigt de la main gauche) ;
reere (doigt suivant) ;
kaupu (doigt du milieu) ;
moreere (index) ;
aira (pouce) ;
ankora (poignet) ;
mirika mako (entre le poignet et le coude) ;
na (coude) ;
ara (épaule) ;
ano (cou) ;
ame (sein gauche) ;
unkari (poitrine) ;
amenekai (sein droit) ;
ano (côté droit du cou), etc.,[2].

On remarquera que le même mot *ano* (cou, côté droit ou gauche) sert à la fois pour 10 et pour 14, ce qui serait évi-

1. The west tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 305.
2. J. Chalmers, Maipua and Namau numerals, *J. A. I.*, XXVII, p. 141.

demment impossible, s'il s'agissait ici de nombres et de noms de nombre. Mais l'ambiguïté ne se produit pas, parce que ce qui est nommé, ce sont les parties du corps, dans un ordre fixe qui ne permet pas de confusion.

L'expédition scientifique anglaise au détroit de Torrès a recueilli un certain nombre de faits qui confirment tout à fait les précédents. Nous en citerons seulement quelques-uns. A Mabuiag, « on compte ordinairement sur les doigts, en commençant par le petit doigt de la main gauche ». On avait aussi une manière de compter sur le corps en commençant par le petit doigt de la main gauche.

1. *kuladimur* (doigt du bout) ;
2. *kuladimur gurunguzinga* (ce qui suit le doigt du bout) ;
3. *il gel* (doigt du milieu) ;
4. *klak-nitui-gel* (index) (doigt qui jette la lance) ;
5. *kabagel* (doigt de l'aviron) pouce ;
6. *perla* ou *tiap* (poignet) ;
7. *kudu* (coude) ;
8. *zugu kwuick* (épaule) ;
9. *susu madu* (poitrine, sternum) ;
10. *kosa-dadir* (sein droit) ;
11. *wadogam susu madu* (autre côté poitrine, sternum) ;

et ainsi de suite, en ordre inverse, chaque terme étant précédé de *wadogam* (autre côté) et la série se terminant au petit doigt de la main droite... Les noms sont simplement ceux des parties du corps, et non pas des noms de nombre[1].

Mamus, un indigène de Murray islands comptait de la façon suivante :

1. *kebi ke :* petit doigt ;
2. *kebi ke neis :* petit doigt deux ;
3. *eip ke :* doigt du milieu ;
4. *baur ke :* doigt de la lance (index) ;
5. *au ke :* gros doigt (pouce) ;

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, p. 47.

6. *kebi kokne :* poignet ;
7. *kebi kokne sor :* dos du poignet ;
8. *au kokne :* gros os (partie interne du coude) ;
9. *au kokne sor :* (partie externe du coude) ;
10. *tugar :* épaule ;
11. *kenani :* aisselle ;
12. *gilid :* creux de la clavicule ;
13. *nano :* sein gauche ;
14. *kopor :* nombril.
15. *nerkep :* haut de la poitrine ;
16. *op nerkep :* gorge ;
17. *nerut nano :* l'autre sein ;
18. *nerut gilid ;*
19. *nerut kenani*, etc., jusqu'à 29 : *kebi ke nerute :* autre petit doigt[1].

De même, dans la Nouvelle-Guinée anglaise, la numération parcourt certaines parties du corps, un peu différentes des précédentes, mais en redescendant aussi du côté droit après avoir commencé par le gauche (Elema district).

1. *haruapu ;*
2. *urahoka ;*
3. *iroihu ;*
4. *hari :* index ;
5. *hui :* pouce ;
6. *aukava :* poignet ;
7. *farae :* avant-bras ;
8. *ari :* coude ;
9. *kae :* partie supérieure du bras ;
10. *horu :* épaule ;
11. *karave :* cou ;
12. *avako :* oreille ;
13. *ubuhae :* œil ;
14. *overa :* nez ;

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, p. 83-87.

15. *ubwauka :* œil (droit) ;
16. *avako kai :* oreille (autre) ;
17. *karave haukai :* cou (autre) ;
18. *horu kai*, etc., jusqu'à 27 : *ukai haruapu*. (Depuis le nombre 15, les suffixes *kai*, *ukai*, *haukai*, veulent probablement dire autre, ou second[1].)

Voici enfin un dernier exemple, pris dans une langue papoue du Nord-Est de la Nouvelle-Guinée britannique. « Selon sir W. Mac Gregor, la coutume de compter sur le corps se rencontre dans tous les villages d'en bas sur la rivière Musa. On commence par le petit doigt de la main droite, on emploie les doigts de ce côté, puis le poignet, le coude, l'épaule, l'oreille et l'œil de ce côté, de là on passe à l'œil gauche, etc., et on redescend jusqu'au petit doigt de la main gauche. Beaucoup d'indigènes s'embrouillent en comptant quand ils arrivent à la figure.

1. *anusi :* petit doigt de la main droite ;

2.		annulaire	
3.	*doro :*	medius	de la main droite.
4.		index	

5. *ubei :* pouce de la main droite ;
6. *tama :* poignet droit ;
7. *unubo :* coude droit ;
8. *visa :* épaule droite ;
9. *denoro :* oreille droite ;
10. *diti :* œil droit ;
11. *diti :* œil gauche ;
12. *medo :* nez ;
13. *bee :* bouche ;
14. *denoro :* oreille gauche ;
15. *visa :* épaule ;
16. *unubo :* coude ;
17. *tama :* poignet ;
18. *ubei :* pouce ;

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, p. 323.

19. } *doro* : { index } de la main gauche.
20. } *doro* : { médius } de la main gauche.
21. } *doro* : { annulaire } de la main gauche.

22. *anusi* : petit doigt de la main gauche[1]. »

On voit ici, de la façon la plus nette, que les termes employés ne sont pas des noms de nombre. Comment le même nom *doro* pourrait-il servir à la fois pour 2, 3, 4 et pour 19, 20, 21, s'il n'était déterminé par le geste qui, au même moment, désigne un des doigts de la main droite (index, médius ou annulaire), ou un de ces mêmes doigts de la main gauche ?

Ce procédé peut permettre de s'élever à des nombres assez considérables, lorsque les parties du corps énumérées dans un certain ordre sont elles-mêmes associées à d'autres objets, plus maniables. Voici un exemple recueilli chez les Dayaks de Bornéo. Il s'agit d'aller faire savoir à un certain nombre de villages, qui s'étaient insurgés, puis soumis, le montant des amendes qu'ils auront à payer. Comment le messager indigène s'y prendra-t-il ? « Il apporta quelques feuilles sèches, qu'il sépara en morceaux ; mais je les lui changeai pour du papier, plus commode. Il disposa les morceaux un à un sur une table, et se servit en même temps de ses doigts pour compter, jusqu'à dix ; il mit alors son pied sur la table, et en compta chaque doigt, en même temps qu'un bout de papier, correspondant au nom d'un village, avec le nom de son chef, le nombre de ses guerriers et le montant de l'amende. Quand il eut épuisé les doigts de pieds, il revint à ceux des mains. A la fin de ma liste, il y avait quarante-cinq morceaux de papier, arrangés sur la table. Il me demanda alors de répéter à nouveau mon message, ce que je fis, pendant que lui-même parcourait ses morceaux de papier, et ses doigts des pieds et des mains, comme auparavant. « Voilà, dit-il, nos lettres à nous ; vous autres blancs, vous ne lisez pas comme nous. » Tard dans la soirée,

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, p. 364.

il répéta le tout correctement, en mettant le doigt sur chaque bout de papier successivement, et il dit : « Allons, si je m'en souviens demain matin, tout ira bien ; laissons ces papiers sur la table », après quoi il les mêla, et il en fit un tas. Aussitôt levés le lendemain matin, lui et moi nous étions à cette table ; il rangea les bouts de papier dans l'ordre où ils étaient la veille, et répéta tous les détails avec une parfaite exactitude. Pendant près d'un mois, allant de village en village, loin dans l'intérieur, il n'oublia jamais les différentes sommes, etc.[1]. » La substitution des morceaux de papier aux doigts des mains et des pieds est particulièrement remarquable : elle nous fait voir un cas tout à fait net de l'abstraction encore très concrète qui est familière à la pensée prélogique.

Pareillement, les insulaires du détroit de Torrès, qui ont fort peu de noms de nombre, ont l'habitude d'acquérir leurs canots en les louant pour trois ans, à la fin desquels ils doivent les avoir payés. Ce procédé suppose une comptabilité assez compliquée et une sorte de calcul[2]. Même les Australiens qui n'ont pas de nom de nombre au delà de deux, trouvent moyen de faire des additions. « L'indigène Pitta-Pitta n'a de mots que pour les deux premiers nombres seulement... Au delà de quatre, il dira en général « beaucoup, une foule ». Mais il a certainement la conception visuelle (expression qui coïncide avec celle de M. Haddon, citée plus haut) de nombres plus élevés. J'en ai eu souvent la preuve effective, en lui demandant de compter combien de doigts il a aux mains et aux pieds, et en lui disant d'en marquer le nombre sur le sable. Il commence avec la main ouverte, et il en abaisse les doigts deux par deux ; pour chaque couple, il fait une double marque sur le sable... Ces marques sont parallèles les unes aux autres, et quand le compte est achevé il dit *pakoola* (deux), pour

1. Brooke, *Ten years in Sarawak*, I, p. 139-40.
2. Haddon, The west tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 316-342.

chaque couple. Cette méthode est en usage dans tout le district, et elle est souvent employée par les anciens de la tribu *pour savoir le nombre des personnes présentes dans le camp*[1]. »

Souvent les observateurs, sans décrire la numération concrète avec autant de précision que les précédents, nous permettent cependant de l'apercevoir à travers ce qu'ils nous rapportent. Ainsi le Révérend James Chalmers nous dit que chez les Bugilai (Nouvelle-Guinée anglaise), il a trouvé les noms de nombre suivants :

1 = *Tarangesa* (petit doigt de la main gauche) ;
2 = *Meta kina* (doigt suivant) ;
3 = *Guigimeta kina* (doigt du milieu) ;
4 = *Topea* (index) ;
5 = *Manda* (pouce) ;
6 = *Gaben* (poignet) ;
7 = *Trankgimbe* (coude) ;
8 = *Podei* (épaule) ;
9 = *Ngama* (sein gauche) ;
10 = *Dala* (sein droit)[2].

Il est permis de penser, d'après les faits cités tout à l'heure, qu'une observation plus approfondie aurait montré que ce sont là des noms de parties du corps servant à la numération concrète, plutôt que des noms de nombre. Cette numération peut d'ailleurs devenir insensiblement demi-abstraite, demi-concrète, au fur et à mesure que les noms, surtout les cinq premiers, éveillent moins fortement dans l'esprit la représentation des parties du corps et plus fortement l'idée d'un certain nombre, qui tend à s'en séparer pour devenir applicable à des objets quelconques. Cependant rien ne prouve que les noms de nombre se forment ainsi. Le contraire paraît même être la règle pour les nombres un et deux.

1. W. E. Roth, *Ethnological Studies among the N. W. central Queensland aborigines*, n° 36. — Les italiques sont de moi.
2. Maipua and Namau numerals, *J. A. I.*, XXVII, p. 139.

Dans les tribus occidentales du détroit de Torrès, M. Haddon trouve 1 = *urapun*, 2 = *okosa*, 3 = *okosa urapun*, 4 = *okosa okosa*, 5 = *okosa okosa urapun*, 6 = = *okosa*, *okosa*, *okosa*. Au delà, les indigènes disent en général *ras* (une foule)... « J'ai aussi relevé à Muralug 5 = *nabiget*, 10 = *nabiget*, *nabeget*, 15 = *nabikoku*, 20 = = *nabikoku nabikoku*. *Get* veut dire « main », *koku* veut dire « pieds ». » Mais M. Haddon ajoute : « On ne saurait dire que *nabiget* soit le nom du nombre 5 ; il veut dire seulement qu'il y a autant d'objets en question, qu'il y a de doigts dans la main[1]. » En d'autres termes, le nombre n'est pas encore abstrait.

Aux îles Andaman, malgré la richesse extrême de la langue, les noms de nombre sont uniquement 1 et 2. Trois veut dire « un de plus », 4 « quelques-uns de plus », 5 « tous », et là s'arrête leur arithmétique. Pourtant, dans quelques groupes, on arrive à 6, 7 et peut-être même à 10 à l'aide du nez et des doigts. Pour commencer, on frappe le nez avec le petit doigt de l'une ou l'autre main, et l'on compte « 1 » ; avec le doigt suivant, « 2 » ; et ainsi de suite jusqu'à 5, chaque coup successif étant accompagné du mot *anka* (et ceci). Puis on continue avec la seconde main ; après quoi les deux mains sont jointes pour signifier 5 + 5, le compte étant clos par le mot *ardura* (tous). Mais peu d'indigènes vont jusque-là, et l'opération ne peut en général dépasser 6 ou 7[2].

Souvent les noms de nombre proprement dits, quand il est possible de remonter à leur sens originel, révèlent l'existence d'une numération concrète, analogue, sinon identique, à celle dont nous avons vu les exemples. Mais, au lieu de parcourir les différentes parties de la moitié supérieure du corps, d'un mouvement ascendant, pour redescendre parallèlement de l'autre côté, cette numération

1. The west tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 303-5.
2. Portland, The languages of the South Andaman tribes, *J. A. I.*, XXIX, p. 182-3.

concrète s'attache aux mouvements faits par les doigts pendant que l'on compte. Ainsi s'engendrent des concepts que Cushing a appelés, d'un nom très heureux, « manuels », et dont il a fait une étude originale et approfondie, on peut même dire expérimentale, puisque l'un des procédés essentiels de sa méthode consistait à retrouver les états psychologiques des primitifs en s'astreignant à accomplir exactement les mêmes séries de mouvements qu'eux. Voici les « concepts manuels » qui servent à la numération, chez les Zuñis, pour les premiers nombres :

1 = *töpinte* (pris pour commencer).
2 = *kwilli* (levé avec le précédent).
3 = *ha'i* (le doigt qui divise également).
4 = *awite* (tous les doigts levés excepté un).
5 = *öpte* (l'entaillé).
6 = *topalĭk'ya* (un autre ajouté à ce qui est déjà compté).
7 = *kwillik'ya* (deux amenés et levés avec le reste).
8 = *hailĭk'ya* (trois amenés et levés avec le reste).
9 = *tenalĭk'ya* (tous excepté un levés avec le reste).
10 = *ästem'thila* (tous les doigts).
11 = *ästem'th la topayä'thl' tona* (tous les doigts et un en plus levé), etc.[1].

Des systèmes analogues de « concepts manuels » sont cités par M. Conant, dans son ouvrage intitulé *The Number Concept*. En voici un dernier exemple, recueilli chez les Indiens Lengua du Chaco, au Paraguay :

Thlama = 1 et *anit* = 2 semblent être des mots-racines ; les autres semblent dépendre de ceux-là et des mains :

3 = *antanthlama* (composé de 1 et 2).
4 ... les deux côtés pareils.
5 ... une main.
6 ... arrivé à l'autre main, un.
7 ... arrivé à l'autre main, deux.

1. *American Anthropologist*, 1892, p. 289.

⋮

10 ... fini, les deux mains.

11 ... arrivé au pied, un.

⋮

16 ... arrivé à l'autre pied, un.

⋮

20 fini, les pieds.

Au delà, on dit « beaucoup », et s'il s'agit d'un nombre très élevé, on fait appel aux « cheveux de la tête »[1]. Mais il faut observer que les cas diffèrent, selon le point de développement où les sociétés sont parvenues. Les Zuñis comptent au moins jusqu'à mille, et il n'est pas douteux qu'ils ne possèdent de véritables noms de nombre, bien que la numération concrète de jadis transparaisse encore sous ces noms. Au contraire, les Indiens du Chaco paraguayien semblent bien, comme les Australiens, employer une suite fixe de termes concrets, où les nombres sont impliqués, mais d'où ils ne sont pas différenciés.

II

On admet en général, sans examen, et comme une chose naturelle, que la numération part de l'unité, et que les différents nombres se forment par l'addition successive de l'unité à chaque nombre précédent. C'est là en effet le procédé le plus simple, celui qui s'impose à la pensée logique quand elle prend conscience de son opération.

Omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum.

Mais la mentalité prélogique, qui ne dispose point de concepts abstraits, ne procède pas ainsi. Pour elle, le nombre ne se sépare pas nettement des objets nombrés. Ce qu'elle exprime dans le langage, ce ne sont pas les

1. Hawtrey, The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, *J. A. I.*, XXXI, p. 296.

nombres proprement dits, ce sont des « ensembles-nombres », dont elle n'a pas isolé préalablement les unités. Pour se représenter la série arithmétique des nombres entiers, dans leur succession régulière, à partir de l'unité, il faudrait qu'elle eût détaché le nombre de ce dont il est le nombre. C'est précisément ce qu'elle ne fait pas. Elle se représente au contraire des collections d'êtres ou d'objets, qui lui sont familières à la fois par leur nature et par leur nombre, celui-ci étant senti et perçu, mais non abstraitement conçu.

Ainsi, M. Haddon dit des indigènes des tribus occidentales du détroit de Torrès : « J'ai noté une tendance marquée à compter par groupes de deux ou par couples[1]. » Et M. Codrington : « A l'île du duc d'York, on compte par couples, et l'on donne aux couples des noms différents suivant le nombre qu'il y en a. La manière polynésienne était d'employer les nombres en sous-entendant qu'il s'agissait de tant de couples, et non de tant d'objets. *Hokorua* (20) voulait dire 40. » Encore, dans cet exemple, pourrait-on admettre que les indigènes partent de l'unité deux, en la prenant par convention, pour égale à un. Mais M. Codrington ajoute : « A Fiji et dans les îles Salomon, il y a des noms collectifs désignant des dizaines de choses choisies très arbitrairement : ni le nombre ni le nom de la chose ne sont exprimés. (C'est là ce que nous appelions tout à l'heure des « ensembles-nombres » parfaitement définis quoique indifférenciés.) « Ainsi, à Florida, *na kua* veut dire dix œufs ; *na banara*, dix paniers de nourriture... A Fiji, *bola* veut dire cent canots ; *koro*, cent noix de coco, et *salavo*, mille noix de coco... A Fiji encore, quatre canots en marche se disent *a waqa saqai va*, de *qai*, courir. A Mota, deux canots allant ensemble à la voile se disent *aka peperua* (papillons deux canots), à cause de l'aspect des deux voiles, etc.[2]. »

1. The west tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 303-5.
2. *Melanesian languages*, p. 211-2.

Comme ces « ensembles-nombres » peuvent être indéfiniment variés, la mentalité prélogique se trouvera en possession d'un très petit nombre de noms de nombre proprement dits, et d'une multiplicité parfois surprenante de termes où un nombre est impliqué. Ainsi, dans les langues mélanésiennes, « lorsque des personnes ou des choses sont comptées dans des circonstances particulières, on ne fait pas usage simplement d'un nombre, mais celui-ci est impliqué dans un terme qui décrit plus ou moins ces circonstances. Si l'on parle de 10 hommes en compagnie les uns des autres, ce ne sera pas *o tanun sanaval*, mais *o tanun pul sanaval*, *pul* voulant dire « ensemble » ; dix hommes dans un canot seront *tanun sage sanaval*, etc. »[1].

En ce sens, nous avons une observation caractéristique faite sur des indigènes de la Nouvelle-Poméranie. « Compter au-dessus de 10 leur coûtait plus de peine qu'à nos jeunes enfants le fameux « une fois 1 est 1 ». Ils ne se servaient pas de leurs orteils. Après bien des tentatives, il se découvrit qu'ils ne font pas de différence entre 12 et 20 ; l'un et l'autre se disent *sanaul lua*, aussi bien $10 + 2$ que 10×2. Il est évident qu'ils n'éprouvent pas le besoin de distinguer dans le langage, parce qu'ils ne comptent jamais abstraitement, et ne se servent que de nombres accompagnés de substantifs (ensembles-nombres) : par exemple, 12 noix de coco, 20 tubercules de taro, un tas de 10 servant d'unité dans ce dernier cas. Alors on *voit* bien s'il s'agit de dix noix de coco plus deux, ou bien de deux tas de dix[2]. »

Très souvent, des noms différents sont donnés à des ensembles composés d'objets différents, bien qu'en même nombre. Les langues paraîtront alors posséder des listes multiples de noms de nombre : mais il faut prendre garde que le nombre n'y est pas complètement différencié.

1. *Ibid.*, p. 304-5.
2. Dr Stephan, Beiträge zur Psychologie der Bewohner von Neu-Pommern, *Globus*, 1905, LXXXVIII, p. 206.

	Pour compter en général	Objets plats	Objets ronds	Hommes	Objets longs	Canots	Mesures
1	gyak	gak	g'ərel	k'al	k'awutskan	k'amaət	k'al
2	t'epqat	t'əpqat	goupel	t'əpqadal	gaopskan	g'alpēəltk	gulbəl
3	guant	guant	gutlə	gulal	galtskan	galtskantk	guleont
4	tqalpq	tqalpq	tqalpq	tqalpqdal	tqaapskan	tqalpqsk	tqalpqalont
5	kcton̄c	kctōnc	kcton̄c	kcənəcal	k'ətœntskan	kctoōnsk	kctonsilont
6	k'alt	k'alt	k'alt	k'aldal	k'aoltskan	k'altk	k'aldəlont
7	t'epqalt	t'epqalt	t'epqalt	t'epqaldal	t'epqaltskan	t'epqaltk	t'epqaldəlont
8	guandalt	yuktalt	yuktalt	yuktleadal	ək'tlaedskan	yuktaltk	yuktaldəlont
9	kctəmac	kctəmac	kctəmac	kctəmacal	kctəmaetskan	kctəmack	kctəmasilont
10	gy'ap	gy'ap	kpēel	kpal	kpēétskan	gy'apsk	kpeont

M. Conant, dans son utile ouvrage, a réuni un grand nombre de faits de ce genre : j'en citerai seulement quelques-uns.

Dans la langue Carrier, un des dialectes Dènè du Canada occidental, le mot *tha* veut dire 3 choses ; *thane*, 3 personnes ; *thal*, 3 fois ; *thaloen*, en 3 endroits ; *thauh*, de 3 manières ; *thailtoh*, les 3 choses ensemble ; *thoeltoh*, les 3 personnes ensemble ; *thahultōh*, les 3 fois considérées ensemble[1]. Dans la langue tsimshienne de la Colombie britannique, on trouve sept séries distinctes de nombres employées pour compter des classes différentes d'objets. La première sert à compter quand il ne s'agit pas d'objets définis, la seconde pour les objets plats et pour les animaux, la troisième pour les objets ronds et les divisions du temps, la quatrième pour les hommes, la cinquième pour les objets longs, les nombres étant combinés avec le mot *kan* (arbre) ; la sixième pour les canots, et la septième pour les mesures. Cette dernière semble comprendre le mot *anon* (main). M. Boas donne le tableau des dix premiers nombres dans les sept classes (voir page 222).

On remarquera que la première classe, celle des mots qui servent à compter « en général » est à peu près identique à la seconde, exception faite d'une légère différence pour 1 et pour 8. Il est donc permis de penser que la première classe ne s'est pas constituée en même temps que les autres, ni indépendamment d'elles, mais, au contraire, qu'il y a eu des noms de nombre spéciaux pour telle ou telle catégorie d'objets avant qu'il y en eût pour compter simplement. Cela est confirmé par l'examen des langues voisines en Colombie britannique. Le nombre des séries de noms de nombres peut y être presque « illimité ». En voici « quelques-unes » dans le dialecte Heiltsuk.

1. Morice, *The Déné Langs*, cité par Conant, *The Number Concept*, p. 86.

Objet nombré	1	2	3
Etre animé	menok	maalok	yutuk
— rond	menskam	masem	yutqsem
— long	ments'ak	mats'ak	yututs'ak
— plat	menaqsa	matlqsa	yutqsa
Jour	op'enequls	matlp'enequls	yutqp'enequls
Brasse	op'enkh	matlp'enkh	yutqp'enkh
Réuni	—	matloutl	yutoutl
Groupe	nemtsmots'utl	matltsmots'utl	yutqtsmots'utl
Tasse remplie	menqtlala	matl'aqtlala	yutqtlala
Tasse vide	menqtla	matl'aqtla	yutqtla
Boîte pleine	menskamala	masemala	yutqsemala
Boîte vide	menskam	masem	yutqsem
Canot chargé	mentsake	mats'ake	yututs'ake
Canot avec son équipage	ments'akis	mats'akla	yututs'akla
Ensemble sur la plage	—	maalis	—
Ensemble dans la maison	—	maalitl	— etc.[1]

« Chez les Kwakiutl, outre les suffixes de classe pour les êtres animés, pour les objets ronds, longs, plats, pour les jours, pour les brasses,... les nombres peuvent encore prendre tous les suffixes de noms. Le nombre des classes est illimité. Ce sont simplement des composés des nombres et des suffixes des noms[2]. » Extraordinaire richesse, qui se comprend sans peine quand on se reporte aux caractères généraux de ces langues, fort peu abstraites, et « *pictorial* » avant tout. Il n'est pas surprenant que les noms de nombre ne s'y soient pas isolés.

De là découle encore une particularité de la langue des Micmac (Amérique du Nord), que M. Conant trouve « extrêmement remarquable ». Les nombres, dit-il, y sont de vrais verbes, au lieu d'être des adjectifs, ou, comme il se trouve parfois, des noms. Ils se conjuguent sous toutes les formes diverses de mode, temps, personne et nombre. Par exemple *naiooktaich* veut dire « il y a un » au présent ; *naiooktaichcus*, « il y avait un » à l'imparfait ; et *encoodaichdedou*, « il y aura un » au futur. Les diverses personnes sont marquées par les inflexions suivantes :

1. Fr. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 658.
2. *Ibid.*, p. 655-6.

Présent

1[re] personne	*tahboosee-ek*	nous sommes deux.
2[e] —	*tahboosee-yok*	vous êtes deux.
3[e] —	*tahboo-sijik*	ils sont deux.

Imparfait

1[re] personne	*tahboosee-egup*	nous étions deux.
2[e] —	*tahboosee-yogup*	vous étiez deux.
3[e] —	*tahboosee-sibunik*	ils étaient deux.

Futur

3[e] personne	*tahboosee-dak*	ils seront deux, etc.

Il y a aussi une conjugaison négative : ainsi *tahboo-seekw*, « ils ne sont pas deux » ; *mah tahboo-seekw*, « ils ne seront pas deux », et ainsi de suite (*naiookt* signifiant un, et *tahboo* deux)[1].

M. Conant interprète ces formes en disant qu'ici les nombres sont des verbes, et se conjuguent. Mais il pourrait dire, non moins justement, que ces verbes sont des nombres, que ce sont des verbes numératifs. Pour nous, sachant que les langues des sociétés inférieures ne s'analysent pas en parties du discours qui correspondent exactement aux nôtres, et qu'il est sans doute préférable d'y considérer des mots « faisant fonction de verbes », mots qui peuvent être, sous d'autres aspects, des noms, des adjectifs, etc., nous dirons simplement que dans le cas présent ce que nous appelons dans nos langues les noms de nombre fait ici « fonction de verbe ».

Les faits de ce genre ne se rencontrent pas seulement dans l'Amérique du Nord. M. Grierson en a recueilli de semblables dans l'Inde. Ainsi, dans le groupe Kuki-Chin

1. Schoolcraft. *Archives of aboriginal knowledge*, V, p. 587, cité par Conant, *The Number Concept*, p. 160.

de la famille thibéto-birmane, « les nombres sont spécifiés de façon à ne s'appliquer qu'à une classe particulière d'objets ». Et M. Grierson rapporte, avec raison, cette particularité à « la tendance de ces langues à spécialiser et à individualiser »[1]. Par exemple, dans la langue rāng khōl, le préfixe *dar* est employé quand on compte de l'argent, le préfixe *dong* quand on compte des maisons[2]. Ces préfixes peuvent aussi varier suivant la forme des objets : « *pūm*, quand il s'agit d'objets ronds ; *pōrr*, pour des charges ou des paquets. Ainsi, on dit *mai pūm kat* (un potiron) ; *thing pōrr kat* (une charge de bois)[3]. » Ou bien, il y a des préfixes spéciaux pour des classes d'objets déterminés. « Ainsi, *sak* est employé pour compter des êtres humains, *gē* quand ce sont des êtres inanimés, *māng* pour des animaux, et *bol* pour des arbres. Ces noms sont préfixés devant les nombres : *māndē sāk gūi* (deux hommes). Le préfixe *gē* est employé aussi quand on compte en général : *gē sa*, *gé gui*, *gé gilam :* 1, 2, 3. Après 20, ces particules se placent entre les dizaines et les unités[4]. Dans la langue mikir (famille thibéto-birmane, groupe Nāgā), les préfixes génériques employés avec les nombres sont les suivants :

Pour les	personnes,	*hang.*
—	animaux,	*jòn.*
—	arbres et les choses debout,	*rogn.*
—	maisons,	*hum.*
—	objets plats,	*pàk.*
—	objets ronds,	*pūm.*
—	parties du corps, les anneaux, les bracelets et autres ornements,	*hōng.*

Enfin, d'après les observations citées par M. Conant, la même multiplicité de termes se retrouve « dans une certaine mesure » chez les Aztèques. Elle est d'un usage

1. *Linguistic survey of India*, III, 3, p. 19.
2. *Ibid.*, III, 3, p. 184.
3. *Ibid.*, III, 3, p. 118.
4. *Ibid.*, III, 2, p. 71.

courant pour les Japonais, et Crawfurd a trouvé dans leur langue quatorze classes différentes de nombres « sans en épuiser la liste »[1].

Ces faits se ramènent, selon nous, à la disposition générale de la mentalité des sociétés inférieures. Comme ses abstractions sont toujours plutôt particularisantes que généralisantes, elle forme bien, à un certain degré de son développement, des noms de nombre ; mais ce ne sont pas des noms de nombre *in abstracto*, comme ceux dont nous usons. Ce sont toujours les noms de nombre de certaines classes d'êtres ou d'objets. Ces classes dépendent le plus souvent de la conformation, de l'attitude, de la situation, du mouvement des objets. Or nous avons vu plus haut quelle importance les langues de ces sociétés attachent à tout ce qui exprime les contours, les déplacements et les situations relatives des objets dans l'espace : à tel point que souvent une sorte de superposition serait possible entre le détail de ce qui est rendu par la phrase, le dessin traduisant la même réalité pour les yeux, et la phrase du langage par gestes qui l'exprimerait au moyen de mouvements.

Par là encore s'explique un fait assez fréquent, et étroitement lié aux précédents. Dans un certain nombre de langues, la numération comporte non seulement des noms de nombre (plus ou moins nettement différenciés), mais en outre des termes auxiliaires, explétifs, qui s'ajoutent à certains nombres afin de marquer ou de scander les étapes de la numération. Les auteurs anglais et américains donnent à ces termes le nom de *classeurs (classifiers)*. « Ces verbes, dit le major Powell, expriment des méthodes pour compter et se rapportent à la forme : c'est-à-dire qu'ils représentent dans chaque cas l'Indien occupé à compter des objets d'une forme particulière et les rangeant en groupes de dix[2]. » M. Boas en a recueilli beaucoup d'exemples

1. *The Number Concept*, p. 89.
2. The evolution of language, *E. B. Rep.*, I, p. XXI.

dans les langues de la Colombie britannique. Ils montrent bien comment ces auxiliaires ont pour fonction de rendre visibles, pour ainsi dire, les stades successifs de l'opération arithmétique. « Ces auxiliaires, dit encore Powell, signifient *placer*. Mais dans les langues indiennes nous ne saurions trouver un mot aussi hautement différencié que *placer*. Nous trouvons une série de mots avec des verbes et des adverbes indifférenciés signifiant *placer d'une certaine manière ;* par exemple : je place sur, je place le long de, je me tiens debout, je me tiens près de, etc. »

Ces auxiliaires sont ainsi doublement particularisés : d'abord en ce qui touche les mouvements exécutés par le sujet qui compte, et ensuite en ce qui touche la forme des objets comptés. « Les verbes qui servent de classeurs (dans la langue klamath) diffèrent suivant la forme des objets à compter[1]. » Et M. Gatschet ajoute : « Le fait que les unités de 1 à 9 ne sont pas accompagnées de ces termes doit s'expliquer par une particularité de la manière de compter des Indiens... Les dix premiers objets comptés (poissons, paniers, flèches, etc.), étaient déposés sur le sol en une pile, ou en une rangée, et c'est avec le onzième qu'une nouvelle pile ou une nouvelle rangée commençait.

« En outre, ces auxiliaires *ne sont employés ni pour dix, ni pour les multiples de dix*. Ces suffixes ont pour objet de classer l'unité ou les unités qui suivent la dizaine, non la dizaine elle-même. Ce détail met en lumière leur origine et la raison de leur emploi. Même, le nombre qui suit immédiatement la dizaine (11, 31, 71, 151, etc.) est parfois accompagné par d'autres classeurs que les nombres 32 à 39, 72 à 79, etc. ; parce que dans le premier cas il s'applique à un seul objet, tandis que dans les autres il se rapporte à une pluralité. Quand je dis 21 fruits — *láp ni ta unepanta nā'sh lutish líkla* — cela signifie littéralement : au-dessus des 20 fruits, j'en place un au sommet. Quand je dis

1. Gatschet, *The klamath language*, p. 534.

26 fruits — *lápĕna ta unepanta na'dshkshapta lutish péula* — je fais entendre : au-dessus de deux fois 10 fruits, 6 je place au sommet. (*Likla* et *péula* ne se disent l'un et l'autre que d'objets de forme ronde). Mais les 20 fruits antérieurement comptés ne sont pas rappelés par le classeur, qui ne se rapporte qu'aux unités mentionnées par le nombre. Le verbe classeur peut être rendu par le terme indéfini « compté, nombré » ; devant lui un pronom est omis, par ellipse ; mais non pas devant ses participes *líklatko, péulatko*. La forme verbale simple, absolue ou distributive, est employée quand celui qui parle ou une autre personne est en train de compter les objets ; le participe passé *placé* aux cas directs ou obliques, dans ses formes absolue ou distributive, est employé quand les objets ont été comptés antérieurement, et qu'on en rappelle le nombre. » Il est bon d'ajouter que ces auxiliaires ne sont pas toujours employés correctement par les Indiens, et sont souvent omis par eux. Ils semblent s'apercevoir, dit M. Gatschet, que c'est « une addition superflue et encombrante ». Mais ce n'est pas une addition. Rien n'autorise à penser que la mentalité prélogique ait dû procéder plus économiquement pour compter que pour exprimer dans le langage les ensembles de représentations. La numération offre simplement le même caractère d'extrême spécialisation et de description « pictoriale » que nous avons constaté dans la structure générale des langues des sociétés inférieures.

M. Codrington a étudié avec grand soin la numération dans les langues mélanésiennes. J'ai essayé d'interpréter plus haut un certain nombre de faits qu'il a recueillis. J'appellerai ici l'attention sur le suivant : un même terme peut désigner, successivement, des nombres différents. M. Codrington a en vue ce qu'on peut appeler le nombre-limite, celui où s'arrête la numération. « Un mot, dit-il, qui par lui-même, bien que nous ne puissions pas

remonter à son sens primitif, est employé pour signifier la fin de la numération, s'élève naturellement, au fur et à mesure que cette numération fait des progrès, et il désigne un nombre plus grand que celui qu'il exprimait d'abord. Ainsi à Savo, *tale* ou *sale* veut dire 10, et, dans les îles du détroit de Torrès, 100 : le mot est le même sans aucun doute. De même que *lini* peut avoir voulu dire 3, terme extrême de la numération à Mengone, et s'être élevé à signifier 10 à Fiji, et même 10.000 en langue maorie, ainsi *tale* peut avoir représenté la fin de la numération quand on ne comptait pas au delà de 10, et avoir gardé le sens de 10 à Savo, tandis que les progrès de la numération l'ont fait monter jusqu'à 100 dans les îles du détroit de Torrès. « Beaucoup » signifie davantage pour une génération plus récente. Le mot *gapra* (Lakona) 10 ne veut dire que « beaucoup » ; *tar*, qui dans quelques langues signifie vaguement « beaucoup », veut dire 10 dans une autre, et 1.000 dans plusieurs autres[1]. »

Évidemment, dans sa forme originelle, ce nombre-limite n'est pas un nombre, et le mot qui l'exprime n'est pas non plus un nom de nombre. C'est un terme qui contient la représentation plus ou moins vague d'un groupe d'objets dépassant les « ensembles-nombres » dont on a l'intuition précise et familière. Mais au fur et à mesure que la numération fait des progrès, ce terme devient un nombre, et un nombre de plus en plus élevé. Quand la numération se fait enfin au moyen de nombres abstraits, tels que les nôtres, la série des nombres est conçue comme indéfinie, et ce terme-limite disparaît. Le nombre s'est entièrement différencié d'avec les choses nombrées. Les opérations de la pensée logique se sont substituées aux procédés de la mentalité prélogique.

1. Codrington, *Melanesian languages*, p. 249.

III

De tout ce qui précède résulte, semble-t-il, une transformation des problèmes traditionnels, et une méthode nouvelle pour les traiter. M. Conant, par exemple, après avoir réuni les noms de nombre en usage dans une multitude de sociétés des différentes parties du monde, se demande d'où provient l'extrême diversité que présentent les modes de numération. Où ont été prises les bases des systèmes en usage, si différentes les unes des autres ? Comment se fait-il que la base quinaire, la plus naturelle, suggérée et même imposée, croirait-on, à l'homme dès qu'il se met à compter, n'ait pas été universellement adoptée ? Comment expliquer qu'il se trouve tant de systèmes binaires, quaternaires, vigésimaux, mixtes, irréguliers ? En comptant sur ses doigts, l'homme n'était-il pas conduit inévitablement à la base 5 ? M. Conant se trouve surtout embarrassé par la base 4, qui se rencontre assez souvent. Il lui semble incroyable que des hommes capables de compter jusqu'à cinq (à l'aide de leurs doigts), et au delà de cinq, soient redescendus à quatre pour en faire la base de leur système de nombres. Il y a là une énigme, dont il ne se flatte pas d'avoir deviné le mot.

Mais c'est une énigme artificielle. On suppose, en la formulant, que des esprits individuels, semblables aux nôtres, c'est-à-dire ayant les mêmes habitudes mentales, et familiers avec les mêmes opérations logiques, se sont fait un système de nombres en vue de ces opérations, et qu'ils ont dû choisir pour ce système la base la plus conforme à leur expérience. Or cette supposition est gratuite. En fait, les numérations, comme les langues dont on ne doit pas les séparer, sont des phénomènes sociaux, qui dépendent de la mentalité collective. Dans chaque société, cette mentalité est étroitement solidaire du type de cette société et de ses institutions. Dans les sociétés inférieures, la

mentalité est mystique et prélogique : elle s'exprime par des langues où les concepts abstraits, du genre de ceux que nous employons, n'apparaissent presque jamais. Ces langues ne possèdent pas non plus de noms de nombre proprement dits — ou presque pas. Elles emploient des mots « faisant fonction de nombres », ou bien elles ont recours à des « ensembles-nombres », représentations concrètes où le nombre est encore indifférencié. Bref, si paradoxale que cette conclusion puisse paraître, il est pourtant vrai que, dans les sociétés inférieures, l'homme a compté, pendant de longs siècles, avant d'avoir des nombres.

S'il en est ainsi, comment considérer une certaine base d'un système de numération comme plus « naturelle » qu'une autre ? Chaque base adoptée en fait a sa raison dans les représentations collectives du groupe social où nous la constatons. Au degré le plus bas que nous puissions observer, là où la numération est presque purement concrète, il n'y a pas de base du tout, ni de système de numération. La succession de mouvements qui va du petit doigt de la main gauche au petit doigt de la main droite, en parcourant successivement les doigts de la main gauche, puis en montant par le poignet, le coude, etc., pour redescendre dans l'ordre inverse par le côté droit du corps, n'a pas de temps fort ou faible. Elle ne s'arrête pas plus sur la partie du corps qui correspond à 2, à 5 ou à 10 que sur une autre quelconque. Aussi M. Haddon a-t-il raison de dire que les mots prononcés sont les noms des parties du corps et non pas des noms de nombre. Ceux-ci n'apparaissent que lorsqu'une périodicité régulière commence à rythmer la série.

En fait, cette périodicité s'est réglée le plus souvent sur le nombre des doigts des mains et des pieds. Autrement dit, la base 5 est la plus fréquente. Encore n'est-il pas sûr que, partout où nous la rencontrons, elle ait cette origine qui nous semble si naturelle. Presque tous les « primitifs » se servent des doigts pour compter, et souvent aussi bien ceux qui ignorent la base quinaire que ceux qui

en font usage. L'étude des « concepts manuels » est fort instructive sur ce point. Voici, par exemple comment compte un Dènè-Dindjié (Canada). « Étendant la main (toujours la gauche), la paume tournée vers son visage, il plie le petit doigt, en disant : un = le bout est replié, ou, sur le bout. Il plie ensuite l'annulaire en disant : deux = c'est plié de nouveau. Il plie le médius et ajoute : trois = le milieu est plié. Il plie l'index et dit en montrant le pouce : quatre = il n'y a plus que celui-ci. Il ouvre alors la main et dit : cinq = c'est en ordre sur ma main, ou = sur une main, ou = ma main. L'Indien, tenant alors sa main gauche étendue et trois doigts accolés ensemble, en sépare le pouce et l'index, dont il rapproche le pouce de la main droite, et dit : six = il y en a trois de chaque côté = trois par trois. Il unit quatre doigts de la main gauche, rapproche du pouce gauche isolé le pouce et l'index de la main droite, et dit : sept = d'un côté il y en a quatre ; ou bien = il y en a encore trois repliés : ou bien : trois de chaque côté et la pointe au milieu. Il accole les trois doigts de la main droite au pouce isolé de la main gauche, et, obtenant ainsi deux sections de quatre doigts, il dit : huit = quatre sur quatre ou quatre de chaque côté. Montrant alors le petit doigt de la main droite qui seul est resté replié, il dit : neuf = il y en a encore un en bas, ou = un manque encore, ou = le petit doigt gît en bas. Enfin, frappant des mains en les accolant, l'Indien dit : dix = c'est rempli de chaque côté, ou = c'est compté, calculé, c'est un compte. Puis il recommence le même manège en disant : un rempli plus un, un compté plus un, plus deux, plus trois, etc.[1]. »

Ainsi le Dènè-Dindjié, tout en se servant des doigts de ses mains pour compter, n'a nullement l'idée d'une base quinaire. Il ne dit pas, comme nous le trouvons souvent ailleurs, six est un deuxième un ; sept est un deuxième deux ; huit est un deuxième trois, etc. Il dit au contraire : six est trois + trois,

1. Petitot, *Dictionnaire de la langue Dènè-Dindjié*, p. LV.

en revenant sur la main dont il a épuisé les doigts, et en les séparant pour en ajouter 2 au pouce de l'autre main. Ce qui prouve qu'en comptant 5, qu'en « finissant une main » il n'a pas marqué un temps plus fort qu'en comptant 4 ou 6. Donc dans ce cas, et dans les autres, extrêmement fréquents, qui lui ressemblent, ce n'est pas dans le mode de compter lui-même, ce n'est pas dans les mouvements accomplis que nous trouvons le principe de la périodicité, c'est-à-dire ce qui sera la base du système des nombres.

Une base peut s'être imposée pour des raisons qui n'ont absolument rien de commun avec la commodité de la numération, et sans que l'idée de l'usage arithmétique des nombres soit intervenue le moins du monde. La mentalité prélogique est mystique, orientée autrement que la nôtre. Elle est donc souvent indifférente aux caractères objectifs les plus manifestes, et préoccupée au contraire des propriétés mystérieuses et secrètes des êtres. Par exemple, il se peut que la base quatre, et le système de numération quaternaire, proviennent de ce que l' « ensemble-nombre » des quatre points cardinaux et celui des quatre vents, des quatre couleurs, des quatre animaux, etc., qui participent de ces quatre points, jouent un rôle capital dans les représentations collectives de la société envisagée. Nous n'avons donc pas à deviner, par un effort de sagacité psychologique, pourquoi cette base a pu être choisie par des hommes qui comptaient cependant avec les cinq doigts de leur main. Là où nous la rencontrons, elle n'a pas été choisie. Elle se préexistait à elle-même, comme les nombres se préexistaient aussi, dans la longue période où ils ont été indifférenciés, et où les « ensembles-nombres » tenaient la place de la numération proprement dite. L'erreur est d'imaginer l' « esprit humain » se construisant les nombres pour compter, alors qu'au contraire les hommes comptent d'abord, péniblement et à grands frais, avant de concevoir les nombres comme tels.

IV

Lorsque les nombres sont nommés, lorsqu'une société dispose d'un système de numération, il ne s'ensuit pas que les nombres soient, *ipso facto*, conçus abstraitement. Ils demeurent, au contraire, généralement attachés à la représentation des objets le plus souvent comptés. Ainsi les Yorubas ont un système de numération assez remarquable, par l'usage qui y est fait de la soustraction.

11, 12, 13, 14, 15 = 10 + 1 + 2 + 3 + 4 + 5.

16, 17, 18, 19 = 20 — 4, — 3, — 2, — 1.

70 = 20 × 4 — 10.

130 = 20 × 7 — 10, etc.

Mais le fait s'explique par l'usage constant chez les Yorubas d'une monnaie consistant en coquillages (cowries), que l'on range toujours par paquets de 5, de 20, de 200, etc. « Les noms de nombre, dit l'observateur qui nous rapporte ce fait, se présentent à l'esprit du Yoruba avec deux significations en même temps : d'abord le nombre, et ensuite la chose que les Yorubas comptent surtout, les cowries. Les autres objets ne sont comptés qu'en comparaison d'un nombre égal de cowries ; car un peuple sans littérature et sans école n'a nulle idée des nombres abstraits[1]. » Cette réflexion vaut pour toutes les sociétés du même degré de développement. Le nombre, bien que nommé, y adhère encore, plus ou moins fortement, à la représentation concrète d'une certaine classe d'objets, qui sont, par excellence, les objets comptés, et les autres sortes d'objets ne sont comptés, pour ainsi dire, que par superposition sur ceux-là.

Mais, en admettant que cette adhérence cède peu à peu, et que les nombres en viennent insensiblement à être repré-

1. MANN, On the numeral system of the Yoruba nation, *J. A. I.*, XVI, p. 61.

sentés pour eux-mêmes, ils ne le sont pourtant pas encore d'une manière abstraite, et cela, précisément parce qu'ils ont chacun leur nom. Dans les sociétés inférieures, rien ou presque rien n'est perçu comme il nous semble naturel. Il n'y a pas, pour leur mentalité, de fait physique qui soit purement un fait, d'image qui ne soit qu'image, de forme qui ne soit que forme. Tout ce qui est perçu est en même temps enveloppé dans un complexus de représentations collectives où prédominent les éléments mystiques. Pareillement, il n'y a pas de nom qui soit purement et simplement un nom ; il n'y a donc pas non plus de nom de nombre qui soit purement et simplement un nom de nombre. Mettons à part l'usage pratique que le primitif fait des nombres, quand il compte, par exemple, ce qui lui est dû d'heures de travail ou combien de poissons il a pris dans sa pêche d'aujourd'hui. Toutes les fois qu'il se représente un nombre *comme nombre*, il se le représente nécessairement avec une vertu et une valeur mystiques qui appartiennent à ce nombre-là, et à lui seul, en vertu de participations également mystiques. Le nombre et son nom sont, indistinctement, le véhicule de ces participations.

Chaque nombre a ainsi sa physionomie individuelle propre, une sorte d'atmosphère mystique, de « champ de force » qui lui est particulier. Chaque nombre est donc représenté — on pourrait dire aussi, senti — spécialement pour lui-même et sans comparaison avec les autres. De ce point de vue, les nombres ne constituent pas une série homogène, et, par suite, ils sont tout à fait impropres aux opérations logiques ou mathématiques les plus simples. L'individualité mystique de chacun d'eux fait qu'ils ne s'additionnent ni ne se soustraient, ne se multiplient ni ne se divisent. Les seules opérations qu'ils comportent sont des opérations mystiques elles-mêmes, et non soumises, comme les opérations arithmétiques, au principe de contradiction. Bref, on pourrait dire que, pour la mentalité des sociétés inférieures, le nombre est indiffé-

rencié (à des degrés divers) à deux points de vue. Dans l'usage pratique, il est encore plus ou moins adhérent aux objets nombrés. Dans les représentations collectives, le nombre et son nom participent encore si étroitement aux propriétés mystiques des ensembles représentés, qu'ils sont bien plutôt des réalités mystiques eux-mêmes, que des unités arithmétiques.

Il est à remarquer que les nombres qui sont ainsi enveloppés d'une atmosphère mystique ne vont guère au delà de la première décade. Ce sont seulement les nombres connus dans les sociétés inférieures, et qui y ont reçu un nom. Dans les sociétés qui se sont élevées à la conception abstraite du nombre, la valeur et la vertu mystiques des nombres peuvent bien se conserver très longtemps, quand il s'agit justement de ceux qui entraient dans les représentations collectives les plus anciennes : mais elles ne se communiquent guère à leurs multiples, ni en général aux nombres plus élevés. La raison de ce fait est évidente. Les premiers nombres (jusqu'à 10 ou 12 environ), familiers à la mentalité prélogique et mystique participent de sa nature, et ne sont devenus que très tard des nombres purement arithmétiques : peut-être même n'y a-t-il encore aucune société où ils ne soient que cela, excepté aux yeux des mathématiciens. Au contraire, les nombres plus élevés, mal différenciés pour la mentalité prélogique, n'ont jamais été enveloppés, *avec leurs noms*, dans ses représentations collectives. Ils ont été d'emblée des nombres arithmétiques, et, sauf exception, ils n'ont été que cela.

On voit dès lors dans quelle mesure je souscrirai aux conclusions du beau travail d'Usener intitulé *Dreiheit* (Trinité)[1]. Après avoir établi, par la plus riche collection de preuves qu'on puisse imaginer, le caractère mystique du nombre trois, la valeur et la vertu mystiques qui lui sont attribuées, surtout dans l'antiquité classique, Usener

1. *Rheinisches Museum*, N. F., LVIII, p. 1-48, 161-208, 324-364.

explique le fait en disant, avec M. Diels, que ce caractère provient d'un temps où les sociétés humaines n'allaient pas plus loin que 3 dans leur numération. 3 aurait signifié alors le nombre ultime, la totalité absolue. Il aurait joui ainsi, pendant une période immense, de propriétés analogues à celles qu'a pu avoir l'infini dans des sociétés beaucoup plus avancées. Sans doute, il est possible que le nombre 3 ait possédé ce prestige, dans certaines sociétés inférieures. L'explication d'Usener ne peut cependant être acceptée comme entièrement satisfaisante. En fait, d'abord, nous ne trouvons nulle part que la numération s'arrête réellement à trois. Même dans les sociétés (Australie, Détroit de Torrès, Nouvelle-Guinée) qui n'ont de noms que pour les nombres un, deux et quelquefois trois, la mentalité prélogique a des procédés qui lui permettent de compter bien au delà. Trois n'est nulle part un nombre « ultime ». En outre, jamais la liste des nombres nommés ou employés ne s'arrête nettement à un certain nombre qui serait expressément le dernier, et qui exprimerait la totalité. Au contraire, les faits recueillis, non seulement dans les sociétés inférieures qui viennent d'être citées, mais en Mélanésie, dans l'Amérique du Sud, dans l'Amérique du Nord, chez les Dravidiens de l'Inde, etc., témoignent tous que la série des nombres se termine par un mot vague qui veut dire « beaucoup », « une quantité », « une multitude », et qui, dans certains cas, devient ensuite un nom de nombre défini, cinq, dix, vingt, selon les cas. Enfin, comme M. Mauss l'a fait observer avec raison[1], si la théorie d'Usener était exacte, si, pendant une longue suite de siècles, l'esprit humain, n'allant pas au delà du nombre trois, lui avait imprimé un caractère mystique presque indélébile, ce caractère devrait donc appartenir à ce nombre dans toutes les sociétés. Or, dans les sociétés de l'Amérique du Nord et de l'Amérique centrale, nous ne trouvons rien de tel.

1. *Année sociologique*, t. VII (1904), p. 310.

Les nombres quatre, cinq et leurs multiples se rencontrent constamment dans leurs représentations collectives. Le nombre 3 n'y joue qu'un rôle insignifiant, ou même nul.

Ces objections ne portent pas seulement contre la théorie d'Usener : elles atteignent, du même coup, toutes les tentatives d'explication analogues. Par exemple, la théorie, d'ailleurs extrêmement ingénieuse, de M. Mac-Gee[1], fondée sur l'observation de sociétés nord-américaines, ne peut pas rendre compte des faits recueillis dans d'autres sociétés inférieures. Le vice commun des hypothèses de ce genre consiste à généraliser un processus psychologique que leurs auteurs croient avoir analysé dans telle ou telle société, et qui leur sert à expliquer la valeur mystique attribuée à certains nombres dans ces sociétés. La généralisation n'est pas confirmée par les faits : ce genre « d'explication » ne réussit pas. Ne faut-il pas plutôt considérer qu'en vertu de la structure même des sociétés inférieures et de la mentalité solidaire de cette structure, les représentations collectives y sont prélogiques et mystiques, et que cela est vrai des nombres qui sont impliqués dans ces représentations, comme du reste de leur contenu ? Il n'est donc pas de nombre, ayant un nom, et paraissant dans ces représentations, qui n'ait une valeur mystique. Cela posé, pourquoi est-ce ici le nombre trois, là le nombre quatre, ou deux, ou sept, ou tel autre, qui prendra une importance prépondérante et qui aura une vertu toute particulière ? La raison doit en être cherchée, non pas dans des motifs purement psychologiques, qui devraient valoir pour toutes les sociétés humaines, quelles qu'elles soient, mais dans des conditions propres à la société ou au groupe de sociétés considérées. Rien de plus instructif, à cet égard, que les faits exposés par M. Dennett, dans son ouvrage intitulé : *Les idées de derrière la tête de l'homme noir*[2].

1. Primitive numbers, *E. B. Rep.*, XIX, p. 821-851.
2. *At the back of the black man's mind*, London, 1906.

La classification des types sociaux n'est pas encore assez avancée pour nous fournir le fil conducteur dont nous aurions besoin ici. Mais ce que nous pouvons constater dès à présent, c'est qu'il n'y a pas de nombre, dans la première décade, qui ne possède une valeur mystique prééminente pour tel ou tel groupe de sociétés. Il est sans doute superflu d'en apporter des preuves pour les trois premiers nombres. Même chez les peuples les plus élevés, les traces de ce caractère mystique sont encore discernables dans les religions et dans les métaphysiques. L' « unité » a conservé un prestige dont se prévalent les religions monothéistes et les philosophies monistes. La « dualité » s'oppose souvent à l'unité par des caractères symétriquement antithétiques. Elle signifie, implique, produit, le contraire de ce qui est signifié, impliqué, produit par l'unité. Là où l'unité est un principe de bien, d'ordre, de perfection, de bonheur, la dualité est un principe de mal, de désordre, d'imperfection, un signe, c'est-à-dire une cause, de malheur[1]. Beaucoup de langues conservent dans leur vocabulaire les vestiges de cette opposition (avoir une âme double, duplicité, etc.). Je n'insisterai pas davantage sur les propriétés mystiques du nombre trois : il suffira sans doute de rappeler la monographie d'Usener dont il a été question plus haut. Je me bornerai à rappeler quelques faits relatifs au nombre quatre et aux suivants.

Ces faits ne seront naturellement pas empruntés aux sociétés du type le plus bas que nous connaissions, puisque dans ces sociétés le nombre 4 et les suivants n'ont pas encore de nom. Mais, dans la plupart des sociétés indiennes de l'Amérique du Nord, le nombre 4 a une vertu mystique supérieure à celle de tout autre. « Parmi presque toutes les tribus d'Indiens Peaux-Rouges, quatre et ses multiples avaient un sens sacré, comme se rap-

1. Mac-Gee, Primitive numbers, *E. B. Rep.*, XIX, p. 821-851.

portant spécialement aux points cardinaux et aux vents qui soufflent de là, le signe et le symbole employé étant la croix grecque à bras égaux...[1] » Dans le grand récit épique des Navajos, les dieux sont tous au nombre de 4, et tous se rangent aux points cardinaux, peints de la couleur propre à chacun de ces points. Il y a quatre dieux ours, quatre porcs-épics, quatre écureuils, quatre déesses au long corps, quatre jeunes saints, quatre oiseaux de l'éclair, etc. Le héros a quatre jours et quatre nuits pour raconter son histoire ; quatre jours sont employés à sa purification, etc. De même, la fonction mystique du nombre 4 apparaît à chaque instant dans les mythes des Zuñis que Cushing a si admirablement publiés et commentés, comme aussi dans leurs coutumes et dans leurs rites décrits par Mme Stevenson. « Choisissez quatre jeunes hommes... Vous ferez le tour de l'autel 4 fois, une fois pour chaque région, pour le vent et la saison de cette région... Ils portaient les flèches du destin, au nombre de quatre, comme les régions des hommes...[2]. » Chez les Sioux, « Takuskanskan, le dieu moteur, est supposé vivre dans les quatre vents, et les quatre esprits noirs de la nuit exécutent ses ordres. Les quatre vents sont envoyés par le « quelque chose qui meut »[3]. Chez eux encore, il y a 4 dieux du tonnerre *(thunder beings)*, ou du moins 4 formes diverses de leur manifestation extérieure, car, dans leur essence, ils ne font qu'un (on reconnaît ici un effet de la loi de participation). L'un est noir, l'autre jaune, l'autre écarlate, le dernier bleu. Ils habitent à l'extrémité du monde, sur une haute montagne. Cette demeure ouvre sur les quatre régions de la terre, et à chaque issue est postée une sentinelle : un papillon à l'Est, un ours à l'Ouest, un cerf au Nord, et un castor au Sud[4].

1. Buckland, Four as a sacred number, *J. A. I.*, XXV, p. 96-99.
2. F. H. Cushing, Zuñi creation myths, *E. B. Rep.*, XIII, p. 442 sqq.
3. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 446.
4. *Ibid.*, p. 442.

On donne couramment une interprétation psychologique des faits de ce genre, qui sont innombrables. Une association se serait établie entre le nombre quatre et les points cardinaux, qui sont justement quatre, les vents qui viennent de ces quatre régions, les quatre dieux qui y président, les quatre animaux sacrés qui y ont leur demeure, les quatre couleurs qui les symbolisent, etc. Mais la mentalité prélogique n'a jamais possédé ces représentations isolées les unes des autres. Elle n'a pas conçu d'abord le Nord comme une région de l'espace ayant l'Est à droite et l'Ouest à gauche, pour y joindre ensuite l'idée du vent froid, de la neige, de l'ours, de la couleur bleue... Toutes ces représentations, au contraire, sont enveloppées primitivement dans une représentation complexe, de caractère collectif et religieux, où les éléments mystiques masquent ceux que nous appelons réels. Parmi ces éléments se trouve compris le nombre quatre, véhicule de participation mystique, qui joue ainsi un rôle des plus importants, difficile à restituer pour la pensée logique, mais indispensable à la mentalité prélogique. Quand les participations mystiques ne sont plus senties, elles laissent comme précipité, si l'on ose dire, ces associations qui subsistent un peu partout. Ce ne sont plus en effet que des associations, parce que le lien intérieur a disparu : mais elles ont commencé par être tout autre chose que des associations. Tels sont, par exemple, les systèmes de corrélations associatives si fréquents en Chine, entre les points cardinaux, les saisons, les couleurs, etc.

Est,	Printemps,	Bleu,	Dragon,
Sud,	Été,	Rouge,	Oiseau,
Ouest,	Automne,	Blanc,	Tigre,
Nord,	Hiver,	Noir,	Tortue[1].

La participation mystique réalisée par le moyen du nombre quatre, dans les sociétés de l'Amérique du Nord,

1. J. J. M. de Groot, *The religious system of China*, I, p. 317.

ressort d'un grand nombre d'observations. Ainsi Catlin raconte que chez les Mandans « il y avait encore quatre objets, très importants et très vénérés, sur le plancher de la cabane. C'étaient des outres, contenant chacune 3 à 4 gallons d'eau... objets d'un respect superstitieux, faits à grand'peine et avec beaucoup d'adresse..., cousus en forme d'une grande tortue reposant sur son dos, avec une touffe de plumes d'aigle en guise de queue... Ces quatre outres d'eau paraissaient fort anciennes. A mes questions, l'homme-médecine répondit gravement que ces quatre tortues contenaient de l'eau venant des quatre régions du monde, et que cette eau était là depuis que les eaux s'étaient fixées », explication que Catlin trouve extrêmement comique. Il nous rapporte aussi que la « danse du bison » (qui a pour objet et pour effet d'obliger les bisons à se rapprocher des chasseurs) est exécutée quatre fois le premier jour, 8 fois le second, 12 fois le troisième, 16 fois le quatrième : c'est-à-dire le premier jour une fois pour chacun des points cardinaux, vers lesquels l'homme-médecine envoie en même temps la fumée de sa pipe, le second jour, deux fois pour chacun, etc.[1].

Même caractère mystique du nombre quatre dans les formules magiques des Cherokees. M. Mooney a longuement insisté sur ce point. « L'Indien, dit-il, a toujours quatre pour nombre sacré principal, avec un autre, en général, légèrement subordonné au premier. Les deux nombres sacrés des Cherokees sont quatre et sept... Le nombre sacré quatre est en relation étroite avec les quatre points cardinaux, tandis que 7 comprend, en outre, « au-dessus », « au-dessous » et « ici, au milieu ». Dans beaucoup de rituels, une couleur, et parfois un sexe sont assignés à chaque point. Dans les formules sacrées des Cherokees, les esprits de l'Est, du Sud, de l'Ouest, et du Nord, sont respectivement rouge, blanc, noir et bleu. Chaque couleur a aussi une signification symbolique. Rouge veut dire puissance

1. *The North American Indians*, I, p. 185-6.

(guerre) ; Blanc, paix ; Noir, mort ; Bleu, défaite[1]. » M. Mooney parle encore de la « vénération que leurs médecins ont pour les nombres 4 et 7. Ils disent qu'après que l'homme eut été placé sur la terre, quatre et sept nuits furent instituées pour la guérison des maladies du corps humain... »[2].

Dans la Colombie britannique, chez les StatlumH, quatre est aussi le nombre sacré par excellence. « Après la naissance, la mère et l'enfant demeuraient dans la cabane pendant au moins quatre jours ; et, si le temps le permettait, cette période était portée à huit, douze ou vingt jours, ou à quelque autre multiple de quatre, le nombre mystique des Salish[3]. » A Vancouver, dans les cérémonies d'initiation d'un homme-médecine, « quand il se met debout, il doit tourner sur lui-même quatre fois, en commençant par la gauche. Ensuite il doit porter son pied en avant quatre fois sans cependant faire un pas. Pareillement, il doit faire quatre pas avant de sortir par la porte... Il doit se servir d'une bouillotte, d'un plat, d'une cuiller qui lui appartiennent, et qui sont jetés au bout de quatre mois... il ne doit pas prendre plus de quatre bouchées à la fois..., etc. »[4].

Ce même nombre quatre se retrouve, semble-t-il, à la base de la mystique des nombres, si compliquée et si obscure, qui s'était développée dans la partie méridionale et occidentale de l'Amérique du Nord, et dans l'Amérique centrale. « Les neuf jours que dure la cérémonie... portent des noms qui suggèrent l'idée d'une division en deux groupes de quatre chacun... Sur cette base, on verra que le nombre quatre, si constant dans le rituel des *pueblos*, prédomine aussi dans la division des jours fixée par le céré-

1. Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 431.
2. Heywood, cité par Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 322.
3. Hill Tout, The Ethnology of the StatlumH of British Columbia, *J. A. I.*, XXXV, p. 140.
4. F. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the British association for the advancement of sciences*, 1890, p. 618.

monial des fêtes du serpent. J'appelle encore l'attention sur ce fait que les neuf jours de cérémonies, ajoutés aux quatre jours de divertissements, donnent le nombre mystique 13. On peut se souvenir également que la période de vingt jours (durée théorique de la cérémonie tusayane la plus complète), était caractéristique d'autres sociétés plus avancées, au Mexique ; et que treize séries de cérémonies, durant vingt jours chacune, font une année de deux cent soixante jours — époque cérémonielle pour les Maya et pour les groupes qui leur sont apparentés[1]. » Je n'entrerai pas dans la discussion de ce réseau compliqué : il suffira d'avoir signalé la place qu'y tient le nombre quatre — comme aussi dans les rites agraires des Cherokees[2]. Enfin, je citerai encore une réflexion de M. Hewitt, à propos d'un mythe iroquois, où il est question de quatre enfants, deux garçons et deux filles. « L'emploi du nombre quatre est remarquable ici. Il semble que les deux filles sont introduites dans le récit uniquement en vue de retenir ce nombre 4 : elles ne jouent aucun rôle dans les événements de la légende[3]. »

Le nombre mystique prend ainsi l'aspect d'une catégorie où doit se disposer le contenu des représentations collectives. C'est un trait qui se retrouve, très marqué, en Extrême-Orient. « Les langues européennes, dit M. Chamberlain, ont des expressions comme « les quatre vertus cardinales, ou les sept péchés capitaux » ; mais nous n'avons pas une disposition mentale à diviser et à répartir à peu près toutes les choses visibles et invisibles en *catégories* numériques fixées par un usage immuable, comme c'est le cas parmi les peuples orientaux, à partir de l'Inde[4]. » Dans l'Amérique du Nord, cette « catégorie » semble très étroitement liée aux points cardinaux ou aux régions de l'espace.

1. Fewkes, Tusayan snake ceremonies, *E. B. Rep.*, XVI, p. 275.
2. J. Mooney, Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 423.
3. Hewitt, Iroquoian Cosmology, *E. B. Rep.*, XXI, p. 233 (note).
4. *Things Japanese*, p. 353-4.

Mais n'imaginons pas que la mentalité prélogique se soit représenté abstraitement ces points ou ces régions, et qu'elle ait ainsi détaché de cette représentation le nombre 4, pour des usages mystiques. Ici comme partout ailleurs, cette mentalité obéit à la loi de participation : elle ne se représente donc les directions de l'espace, les points cardinaux et leur nombre que dans un complexus mystique auquel le nombre quatre doit son caractère de catégorie, non logique, mais mystique. « Les nuages-haleine des dieux, selon les Zuñis, sont colorés par le jaune du Nord, le bleu-gris de l'Ouest, le rouge du Sud, et le blanc-argent de l'Est[1]. »

Dans ce complexus entrent naturellement des éléments d'origine sociale : à la division des parties de l'espace correspond la division des groupes de la tribu. MM. Durkheim et Mauss sont d'avis que celle-ci détermine celle-là, et, d'une façon générale, qu'elle est le principe de ce qu'ils appellent les classifications[2]. Ils citent des faits empruntés surtout à l'Australie, mais aussi à la Chine, et aux *pueblos* de l'Amérique du Nord, particulièrement aux Zuñis. J'ai insisté plus haut sur ce que MM. Spencer et Gillen appellent *local relationship* (parenté par communauté d'emplacement, et participation entre un groupe et une région donnée de l'espace). Par exemple, lorsqu'une tribu s'arrête en un endroit, d'une façon provisoire ou permanente, les différents clans ou totems ne se placent pas arbitrairement. Chacun a son emplacement déterminé d'avance, en vertu d'une liaison mystique entre les clans ou totems et les points cardinaux. Nous avons vu aussi que des faits du même genre se retrouvent dans l'Amérique du Nord. D'autres observations impliquent cette liaison mystique. Par exemple, « autrefois les Kansa avaient l'usage d'enlever le cœur des ennemis qu'ils avaient tués, et de le jeter au feu,

1. Stevenson, The Zuñis, *E. B. Rep.*, XXIII, p. 23.
2. *Année sociologique*, t. VI, p. 1-72.

pour l'offrir en sacrifice aux quatre vents... Les hommes yata, c'est-à-dire les membres des clans qui campent sur le côté gauche du cercle de la tribu, élèvent leur main gauche, et commencent par la gauche, par levent d'Est, puis se tournent vers le Sud, ensuite vers l'Ouest, et enfin vers le Nord »[1]. L'ordre du rituel est réglé par le rapport mystique de ces clans avec la direction spatiale qui est la leur. De même, « chaque fois que les Osages et les Kansa s'établissaient en un village permanent (avec des cabanes en terre), il y avait une consécration d'un certain nombre de foyers, avant que le commun du peuple pût installer les siens, et cela était associé au culte des quatre vents ». « Le symbole de la terre, *u-ma-ne*, chez les Dakota, n'a jamais fait défaut dans aucune cérémonie à laquelle j'aie assisté ou dont j'aie entendu parler chez les Indiens... C'est un carré ou un quadrilatère, avec quatre pointes, une à chaque sommet : on l'interprète invariablement comme représentant la terre, avec les quatre vents... La croix aussi, droite ou diagonale, symbolise les quatre vents ou les quatre régions[2]. »

Les nombres cinq, six et sept ont aussi parfois un caractère sacré dans les sociétés de l'Amérique du Nord, bien que d'une façon moins constante que le nombre quatre. Ainsi, M. Gatschet écrit : « Nous retrouvons ici le nombre cinq, nombre sacré qui revient si souvent dans les traditions, les mythes et les coutumes des tribus de l'Orégon[3]. » « Beaucoup des animaux divinisés apparaissent sous forme collective (cinq frères, dix frères, cinq sœurs) parfois avec leurs vieux parents[4]. » Le nombre des points cardinaux ou des régions de l'espace n'est pas nécessairement quatre. Dans les sociétés nord-américaines, ce nombre

1. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 380.
2. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 451 (citation de Miss Fletcher).
3. *The klamath language*, p. 86.
4. *Ibid.*, p. ci.

est parfois cinq (en comptant le zénith), six (en ajoutant le nadir), sept enfin, en terminant par le centre, ou le lieu occupé par celui même qui compte. Ainsi, chez les Mandans, l'homme-médecine « prit la pipe, et la présenta d'abord au Nord, puis au Sud, à l'Est et à l'Ouest, et enfin au soleil qui était au-dessus de sa tête »[1]. Chez les Sia... « le prêtre, devant l'autel, agita sa crécelle pendant un moment, et la fit tourner en cercle au-dessus de l'autel. Il répéta ce mouvement six fois, pour les six points cardinaux... Le cercle signifiait que tous les esprits des nuages du monde étaient invoqués pour arroser la terre...[2] Ce mouvement circulaire était répété quatre fois ». Les Omaha et les Ponka avaient coutume, en fumant, de tendre la pipe en six directions : les quatre vents, le sol et le monde d'en haut[3]. « Le chef des serpents fit un cercle d'environ vingt pieds de diamètre avec de la farine sacrée..., et il y dessina six rayons de farine correspondant aux six points cardinaux[4]. » Enfin, chez les Cherokees le nombre sacré quatre désigne les points cardinaux, et le nombre sacré sept les désigne aussi, en ajoutant aux premiers le zénith, le nadir et le centre[5].

Nous trouvons ces nombres, cinq, six et sept, engagés dans des participations mystiques complexes exactement comme le nombre quatre. Chez les Zuñis, Mme Stevenson en donne une quantité d'exemples se rapportant à six. Pour n'en citer qu'un, « ces agriculteurs primitifs, dit-elle, ont mis le plus grand soin à développer la couleur de leurs grains et de leurs fèves pour la faire s'accorder avec les 6 régions : jaune pour le Nord, bleu pour l'Ouest, rouge pour le Sud, blanc pour l'Est, bigarré pour le zénith, et noir pour le nadir »[6].

1. Catlin, *The North American Indians*, I, p. 258.
2. Stevenson, The Sia, *E. B. Rep.*, XI, p. 79.
3. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 375.
4. Fewkes, Tusayan snake ceremonies, *E. B. Rep.*, XVI, p. 285, 295.
5. Mooney, Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 431.
6. Stevenson, The Zuñis, *E. B. Rep.*, XXIII, p. 350.

Des faits analogues se rencontrent, pour ne rien dire des sociétés indo-européennes ou sémitiques, dans tout l'Extrême-Orient. En Chine, la complication des correspondances et des participations où les nombres sont impliqués va à l'infini. Elles s'entre-croisent, ou même se contredisent, sans que la logique des Chinois s'en trouve incommodée. A Java, la semaine indigène est de cinq jours, et les Javanais croient que les noms de ces jours ont un rapport mystique avec les couleurs et avec les divisions de l'horizon. Le premier signifie « blanc et Est » ; le second, « rouge et Sud » ; le troisième, « jaune et Ouest » ; le quatrième, « noir et Nord » ; le cinquième, « couleur mixte et centre ». Dans un ancien manuscrit de Java, la semaine de cinq jours est représentée par cinq figures humaines : deux féminines et trois masculines[1]. Dans l'Inde, suivant les régions, ou selon que l'on considère telle ou telle participation, le nombre cinq est heureux ou redoutable. « En 1817, une terrible épidémie de choléra éclata à Jessore. La maladie commença ses ravages en août, et l'on découvrit aussitôt que le mois d'août de cette année-là avait cinq samedis ; (le samedi est sous l'influence du funeste Sani). Or, comme le nombre cinq appartient en propre au dieu de la destruction, Siva, une connexion mystique fut établie tout de suite : en mettre en doute l'influence infailliblement pernicieuse eût été sacrilège[2]. » Ailleurs, le même nombre cinq a une vertu mystique favorable. « Le paysan retire cinq mottes de terre avec sa pioche. Cinq est un nombre heureux, parce que c'est un quart de plus que quatre... Ensuite, il arrose cinq fois la tranchée, en l'aspergeant avec une branche du manguier sacré... Puis, un homme choisi trace cinq sillons avec la charrue... A Mirzapour, la partie Nord du champ seulement, celle qui regarde l'Himalaya, est creusée en cinq endroits avec un morceau de bois de man-

1. Skeat, *Malay Magic*, p. 545 (note).
2. Crooke, *The Folk-lore of northern India*, I, p. 130.

guier[1]. » Les rites et pratiques de ce genre, dans les sociétés agricoles, sont innombrables.

Le nombre sept est particulièrement lourd de vertus mystiques, surtout là où s'exerce l'influence des croyances chinoises ou assyro-babyloniennes[2]. En Malaisie, « tout homme est supposé posséder sept âmes en tout (on sait qu'une représentation analogue existait en Égypte), ou peut-être, pour m'exprimer plus exactement, je devrais dire une âme septuple. Cette « septupléité dans l'unité » contribuerait peut-être à expliquer la remarquable importance et persistance du nombre sept dans la magie malaise (sept baguettes de bouleau, répéter sept fois le charme pour faire sortir l'âme du corps, sept feuilles de bétel, sept coups frappés sur l'âme, sept épis coupés au moment de la moisson pour l'âme du riz, etc.) »[3]. Cette hypothèse est évidemment suggérée à M. Skeat par l'animisme qui inspire son ouvrage : je tendrais à penser qu'elle présente les choses à rebours. Ce n'est pas parce qu'ils conçoivent sept âmes ou une âme septuple pour chaque individu, que les Malais mettent le nombre sept partout. C'est au contraire parce que le nombre sept jouit à leurs yeux de vertus mystiques prééminentes qu'il devient une sorte de « catégorie », sur laquelle se règlent non seulement leurs opérations magiques, mais aussi leurs représentations, sans excepter celle de l'âme. Cela est si vrai que M. Skeat ajoute lui-même : « Que sont ces sept âmes ? il est impossible de le déterminer d'après ce que nous savons jusqu'à présent. » Si chacune des sept âmes est si peu différenciée que l'on puisse aussi bien parler d'une âme septuple, il est difficile d'admettre que la valeur attribuée en général au nombre sept tire son origine de cette représentation.

1. *Ibid.*, II, p. 288.
2. Voy. von Adrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1901, p. 225-274. — W. H. Roscher, *Die Siebenzahl. Philologus*, 1901, p. 360-374.
3. Skeat, *Malay Magic*, p. 50, 509.

« Quand les Hindous ont enlevé les cendres après une crémation, ils écrivent le nombre 49 à l'endroit où le cadavre a été brûlé. Les Pandits expliquent cette coutume en disant que, écrits en hindostani, ces chiffres ressemblent à la conque ou à la roue de Vischnou, ou que c'est une invocation aux 49 vents du ciel, afin qu'ils viennent purifier le sol. Mais le rite est plutôt fondé sur l'idée que le nombre sept (comme il arrive dans tous les pays) a une vertu mystique[1]. » Dans l'Inde, on tire de l'eau de sept puits dans la nuit de la fête des lampes, et les femmes stériles se baignent dans cette eau : c'est un moyen d'avoir des enfants... L'hydrophobie, dans tout le nord de l'Inde, se soigne en regardant dans sept puits successivement[2]. « La déesse de la variole, Sitalà..., n'est que l'aînée d'un groupe de sept sœurs qui causent, croit-on, toutes les maladies à pustules... Semblablement, dans la mythologie hindoue plus ancienne, nous trouvons les sept mâtris, les sept océans, les sept Rishis, les sept Adityas et Dānavas, les sept chevaux du soleil, et quantité d'autres combinaisons de ce nombre mystique[3]. » Au Japon, sept, et tous les nombres où entre sept (dix-sept, vingt-sept), sont funestes[4]. De même, dans la société assyro-babylonienne, les septième, quatorzième, vingt et unième, vingt-huitième jours sont appelés « mauvais »[5]. Chez les Hindous, les prescriptions médicales, comme les formules magiques en général, attachent la plus grande importance aux nombres, à cause de leurs vertus magiques. Par exemple, « un talisman favori est le carré magique, qui consiste en une disposition spéciale de certains nombres. Ainsi, pour guérir la stérilité, il est excellent d'inscrire une série de nombres qui, additionnés, font 73 dans les deux sens, sur un morceau

1. Crooke, *The Folk-lore of northern India*, II, p. 51.
2. *Ibid.*, I, p. 50-51.
3. *Ibid.*, I, p. 128.
4. Chamberlain, *Things Japanese*, p. 439.
5. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 377.

de pain, que l'on fait manger par un chien noir... Pour une tumeur, dessiner une figure en forme de croix, avec 3 chiffres au centre et un à chacune des extrémités. Préparer cela un dimanche, et le porter autour du bras gauche ». M. Crooke ajoute : « Le nombre de ces charmes est légion[1]. » Mais non pas seulement dans l'Inde. On en trouverait une infinité de semblables dans la magie et dans la médecine de l'antiquité, des Arabes, dans celles de l'Europe au moyen âge, enfin dans toutes les sociétés qui disposent des noms de nombre. Les recueils de folk-lore sont extraordinairement riches sur ce point.

Dans des sociétés déjà assez avancées, où l'usage des grands nombres est devenu courant, certains multiples des nombres qui ont une valeur mystique participent à leurs propriétés. Ainsi, dans l'Inde, « quand la nouvelle lune tombe un lundi, les Hindous pieux font cent huit fois le tour du figuier sacré »[2]. Peut-être cent huit a-t-il une vertu particulière en qualité de multiple commun de neuf et de douze, eux-mêmes multiples de trois et de six. Dans les provinces du Nord-Ouest, les nombres 84 et 360 ont une importance extraordinaire. Par exemple *Chaurisa* (84) est la subdivision d'un *parganah*, ou district, et compte 84 villages. « Mais ce n'est pas seulement en ce qui concerne les divisions territoriales que les nombres 84 et 360 sont regardés avec tant de faveur. Ils entrent dans toute la structure des religions hindoue, bouddhique et jaïniste, et dans les cosmogonies, les rituels, les contes légendaires. Il est plus qu'évident qu'ils ne sont pas pris au hasard, arbitrairement, mais qu'ils répondent au dessein réfléchi de cacher une allusion lointaine sous une expression de caractère ordinaire. L'usage de ces nombres mystiques est encore plus systématique chez les bouddhistes que chez les Hindous[3]. »

1. Crooke, *The Folk-lore of northern India*, I, p. 159-160.
2. *Ibid.*, II, p. 100.
3. Elliot, *Memoirs of the races in the N. W. Provinces of India*, II, p. 47 sqq.

Peut-être ce fait provient-il de ce que 84 est à la fois multiple de 7 et de 12 ; 360, multiple de 4, de 6, de 9, de 5 et de 12 ? Il se produirait ainsi dans les nombres 84 et 360 une combinaison, une participation commune aux propriétés de ceux dont ils sont les multiples.

Bergaigne a insisté, à plusieurs reprises, sur la nature des nombres mystiques dans les poésies védiques, et sur les opérations, mystiques elles-mêmes, dont ces nombres sont les objets. La multiplication paraît se faire principalement par l'application, aux différentes parties d'un tout, d'un système de division appliqué d'abord au tout lui-même. Ainsi la division en trois, pour l'univers (ciel, terre, atmosphère) peut être répétée pour chacun de ces trois mondes (trois ciels, trois terres, trois atmosphères) : en tout, neuf mondes. Mais, plusieurs systèmes de division ayant été appliqués à l'univers, les chiffres donnés par deux de ces systèmes peuvent aussi se multiplier l'un par l'autre : $3 \times 2 = 6$ mondes, trois ciels et trois terres[1]. Ou bien, pour former un nouveau nombre mystique, on ajoute l'unité à un nombre mystique donné, $3 + 1$, $6 + 1$, $9 + 1$, etc. « Ceci a le plus souvent pour objet d'introduire, dans un système quelconque de division de l'univers, la notion d'un monde invisible, ou dans un groupe quelconque de personnages ou d'objets la notion d'un personnage ou d'un objet de même espèce, mais distingué des autres par une sorte de mystère dont il reste enveloppé[2]. » Par exemple, le nombre 7 a peut-être une valeur mythologique indépendante. Mais il est certain que les Rishis l'ont tout au moins *décomposé* en $6 + 1$ (addition de l'unité au nombre de six mondes). Ces nombres mythologiques tiennent leur vertu de leurs rapports mystiques avec les régions de l'espace : par exemple, la division septénaire de l'univers (sept mondes, c'est-à-dire six plus un) coïncide avec les

1. Bergaigne, *La Religion védique*, II, p. 115.
2. *Ibid.*, II, p. 123 sqq.

heptades mythologiques (sept places, sept races, sept fonds de l'océan, sept rivières, etc.).

Que ce soit bien une mentalité prélogique qui est à l'œuvre dans ces représentations collectives déjà très systématisées, nous en avons la preuve dans la façon dont l'un et le plusieurs s'y identifient. C'est ainsi, dit Bergaigne, que « la plupart des groupes d'êtres ou d'objets mythologiques peuvent se réduire à un seul être ou objet à formes multiples qui résume le groupe dans son unité. Les éléments de chaque groupe se trouvent ainsi ramenés à autant de manifestations d'un principe unique ; et la multiplicité de ces manifestations s'explique par la multiplicité des mondes... Les sept prières ne sont que les sept formes de la prière, qui, considérée à la fois dans son unité et dans ses différentes manifestations, devient la prière ou l'hymne à sept têtes... Les sept vaches du maître de la prière sont naturellement les sept prières sortant de ses sept bouches... Un mâle a deux ou trois mères, deux ou trois épouses, etc. »[1].

De là une conséquence qui paraît d'abord extraordinaire : des nombres différents sont néanmoins des nombres égaux. « L'emploi simultané et indifférent de trois et de sept... ne prouve qu'une chose : leur parfaite équivalence... Les divers nombres que nous avons vus employés les uns pour les autres, parce qu'ils expriment tous, dans différents systèmes de division, la somme des parties de l'univers, ont pu, pour la même raison, être employés, par une sorte de pléonasme, les uns à côté des autres. Et, en effet, ils l'ont été souvent. De la sorte, trois est la même chose que sept, ou que neuf. » Cette équivalence, scandale de la pensée logique, paraît toute naturelle à la mentalité prélogique. Car celle-ci, préoccupée avant tout de participation mystique, ne considère pas ces nombres dans leur relation abstraite avec les autres nombres,

1. *Ibid.*, II, p. 147-8.

ni dans la loi arithmétique qui les engendre. Chacun d'eux est, à ses yeux, une réalité qui est saisie en elle-même, et qui n'a pas besoin, pour se définir, d'être considérée en fonction des autres nombres. Chaque nombre a ainsi une individualité irréductible, qui lui permet de correspondre exactement à un autre nombre, individualité non moins irréductible. « La plupart des nombres mythologiques du Rig-Véda, et particulièrement 2, 3, 5, 7, expriment, non pas simplement une « pluralité indéterminée », mais une « totalité », et cette totalité répond en principe à l'ensemble des mondes[1]. » Soit, par exemple, le taureau mythique, qui a « quatre cornes, trois pieds, deux têtes, sept mains ; lié triplement, le taureau mugit, etc. » (deux, trois, sept mondes, quatre points cardinaux). Les différents traits de la description expriment tous, par allusion à différents systèmes de division de l'univers, que le personnage en question est présent en tous lieux[2]. Nous savons par ailleurs que l'idée d'omniprésence, ou de « multiprésence », selon l'expression recueillie par Leibniz, est tout à fait familière à la mentalité prélogique et mystique.

Enfin, pour achever de caractériser ces nombres mystiques, Bergaigne dit encore : « Trois et sept doivent être considérés, dans le système général de la mythologie védique, comme des cadres donnés d'avance, indépendamment des individualités qui peuvent être appelées à les remplir[3]. » *Cadres donnés d'avance :* c'est-à-dire catégories, selon l'expression citée plus haut de M. Chamberlain, précisément au sujet de ces nombres. On ne saurait mieux faire ressortir la différence qui sépare ces nombres mystiques de ceux qui servent à l'usage arithmétique. Au lieu que le nombre dépende de la pluralité réelle des objets perçus ou imaginés, ce sont au contraire les objets dont la pluralité se définit en recevant sa forme d'un nombre

1. *Ibid.*, II, p. 156.
2. *Ibid.*, II, p. 151.
3. *Ibid.*, III, p. 99.

mystique fixé d'avance. Les propriétés des nombres prédéterminent, pour ainsi dire, ce que seront les multiplicités dans les représentations collectives.

Comment se fait-il, demandera-t-on peut-être, que le caractère mystique des nombres ne se manifeste pas avec le plus d'évidence là où ces représentations sont le plus profondément mystiques elles-mêmes, c'est-à-dire dans les sociétés du type le moins avancé que nous connaissions ? Comment se fait-il que ce caractère apparaisse plus marqué, au contraire, là où les opérations de la pensée logique se sont déjà développées, et où elle sait faire un usage proprement arithmétique des nombres, par exemple dans les sociétés de l'Amérique du Nord ou de l'Extrême-Orient, tandis qu'il n'est pas signalé dans les sociétés australiennes, ni dans les sociétés inférieures de l'Amérique du Sud ou de l'Inde ? Il semblerait que notre théorie ne rendît pas compte des faits, et qu'il fallût, pour expliquer les vertus mystiques attribuées aux nombres, avoir recours à d'autres principes qu'aux participations dont ces nombres sont les véhicules dans les représentations collectives.

A cette objection on peut opposer les deux considérations suivantes :

1° Dans les sociétés tout à fait inférieures, les nombres (au delà de deux ou de trois) sont encore indifférenciés, et par conséquent ils ne figurent pas expressément, en tant que nombres, dans les représentations collectives. Comme ils n'ont pas fait l'objet d'une abstraction, pas même de cette abstraction isolante, non généralisante, qui est propre à la mentalité prélogique, ils ne sont jamais représentés pour eux-mêmes. Et surtout, *n'ayant pas de nom*, ils ne peuvent jouer le rôle de condensateurs de vertus mystiques, qui leur sera attribué dans les représentations collectives de sociétés d'un type supérieur.

2° Mais surtout, c'est peut-être à l'état indifférencié et innommé que l'efficacité mystique du nombre est le plus

grande. Les divisions du groupe social en totems, en clans, en phratries, qui se subdivisent elles-mêmes, bien que ne s'exprimant pas en nombres, enveloppent cependant des nombres déterminés ; et n'avons-nous pas vu que ces divisions, avec leurs nombres, s'étendent à toute la réalité représentée, aux animaux, aux végétaux, aux objets inanimés, aux astres, aux directions de l'espace ? Les institutions, les croyances, les pratiques religieuses et magiques n'impliquent-elles pas continuellement, dans ces divisions, dans ces « classifications » mêmes, les nombres qui y sont compris sans y être exprimés ? Mais c'est précisément parce que la mentalité mystique et prélogique se meut là comme dans son élément naturel, que nous avons tant de peine à la restituer. Quelque effort que nous fassions, un nombre purement implexe, indifférencié, senti et non conçu, est pour nous irreprésentable. Un nombre n'est pas un nombre pour nous si nous ne le pensons pas, et, dès que nous le pensons, nous le pensons logiquement, avec son nom. Sans doute, une fois nommé, nous pouvons très bien le concevoir, soit du point de vue de la pensée abstraite, sans qualité, et parfaitement homogène aux autres nombres, soit comme sacré et comme véhicule de propriétés mystiques. Nos religions, et parfois nos métaphysiques, nous parlent encore de tels nombres. Les mythes, les légendes, le folk-lore nous les ont rendus familiers. Mais il est beaucoup plus difficile de remonter jusqu'au nombre *non nommé*, et de discerner la fonction qu'il remplit dans les représentations collectives mystiques des sociétés inférieures.

TROISIÈME PARTIE

Chapitre VI

INSTITUTIONS OU SONT IMPLIQUÉES DES REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES RÉGIES PAR LA LOI DE PARTICIPATION

L'étude des représentations collectives et de leurs liaisons, dans les sociétés inférieures, a conduit à y constater une mentalité mystique et prélogique qui diffère, en des points essentiels, de notre pensée logique. Cette conclusion a paru confirmée par l'examen de certains caractères des langues qui sont parlées dans ces sociétés et de la numération qui y est employée. Mais une contre-épreuve est nécessaire. Il reste à faire voir que les façons d'agir des primitifs correspondent bien à leurs façons de penser telles qu'elles ont été analysées ; que, dans leurs institutions, leurs représentations collectives s'expriment avec le caractère mystique et prélogique qui leur a été reconnu. J'obtiendrais ainsi un double résultat. D'une part, la théorie recevrait une vérification précieuse. D'autre part, puisque l' « explication » psychologique et simplement vraisemblable qui est donnée le plus souvent des institutions primitives doit être rejetée, on se trouverait mis sur la voie par où une interprétation meilleure pourra se découvrir. Car cette interprétation devra, avant tout, tenir compte de la mentalité propre aux groupes sociaux considérés.

J'ai choisi, à titre d'exemples, un certain nombre d'institutions, en m'attachant de préférence, soit aux plus simples, soit à celles qui, dans l'état actuel de nos connaissances, m'ont paru le plus propres à mettre en évidence les carac-

tères de la mentalité prélogique. Mais je n'ai nullement prétendu en proposer une « explication », ni les ramener à un principe général qui rendrait compte de toutes également bien. Chacune de ces pratiques ou de ces institutions, pour être « expliquée » comme il conviendrait, exigerait une monographie détaillée : et il n'est pas besoin de dire que l'on n'en trouvera pas même ici une ébauche. Mon objet est tout autre, et beaucoup plus général. J'ai voulu seulement faire voir que, pour être comprises, ces institutions et ces pratiques doivent être rapportées à la mentalité prélogique et mystique dont j'ai essayé de déterminer les lois principales, et qui est propre aux sociétés inférieures. En admettant que ces lois soient établies, le savant a encore à chercher les conditions d'apparition et d'existence de chaque pratique et de chaque institution particulière dans une société donnée : mais il dispose désormais, pour ne pas s'égarer dans cette recherche, d'un fil conducteur qui a manqué trop souvent à ses prédécesseurs.

I

Soient d'abord les opérations par lesquelles le groupe social se procure sa nourriture, et, plus spécialement, la chasse et la pêche. Le succès dépend ici d'un certain nombre de conditions objectives : présence du gibier ou du poisson en un endroit déterminé, précautions pour en approcher sans lui donner l'éveil, pièges tendus pour l'y faire tomber ou l'y pousser, projectiles pour l'atteindre, etc. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, ces conditions, bien que nécessaires, ne sont pas suffisantes. D'autres conditions sont requises. Si elles ne sont pas remplies, les moyens employés manqueront le but, quelle que soit l'adresse du chasseur et du pêcheur. Ces moyens doivent posséder une vertu magique, être revêtus, pour ainsi dire, par des opérations spéciales, d'une force mystique, exacte-

ment, comme, dans la perception, les éléments objectifs sont enveloppés dans un complexus mystique. Faute de ces opérations magiques, le chasseur ou le pêcheur le plus expérimenté ne rencontrera ni gibier ni poisson. Ou bien celui-ci échappera à ses pièges et à ses hameçons. Ou bien son arc ou son fusil rateront. Ou enfin la proie, même atteinte, sera invulnérable. Ou, même blessée, elle demeurera introuvable. Aussi les opérations mystiques ne sont-elles pas de simples préliminaires de la chasse ou de la pêche, comme la messe de la Saint-Hubert, par exemple, la poursuite effective du gibier ou du poisson demeurant l'essentiel. Au contraire, pour la mentalité prélogique, cette poursuite effective n'est pas le plus important. Ce qui est essentiel, ce sont les opérations mystiques qui seules peuvent assurer la présence et la capture de la proie. Si elles n'ont pas eu lieu, il ne vaut pas la peine d'essayer.

Ces opérations sont souvent multiples et complexes. Pour la commodité de l'exposition, je distinguerai celles qui doivent s'accomplir avant, pendant, et après la chasse ou la pêche ; et aussi celles qui s'exercent sur le chasseur ou le pêcheur (ou sur les membres de son groupe), pour le rendre capable de réussir à coup sûr dans son entreprise, et celles qui portent sur sa proie, soit pour la mettre dans l'impuissance de se sauver ou de se défendre, soit pour la pacifier et pour faire pardonner sa mort. Nous verrons ainsi l'action dominée par un ensemble de relations mystiques définies, dépendant des représentations collectives du groupe social, et régies par la loi de participation comme ces représentations collectives ellesmêmes.

A) Pour la chasse, la première condition est d'exercer sur le gibier une action magique qui en assure la présence, bon gré mal gré, et qui le contraigne à venir, s'il est loin. Dans la plupart des sociétés inférieures, cette opération est considérée comme indispensable. Elle consiste surtout en danses, en incantations et en jeûnes. Catlin a décrit en détail

la danse du bison, « exécutée en vue de faire venir les bisons... Environ 5 ou 15 Mandans à la fois prennent part à la danse ; chacun a sur la tête la peau de la tête d'un bison (ou un masque la représentant), avec ses cornes. Il tient à la main son arc ou sa lance, l'arme qui lui sert d'habitude à tuer le bison... La danse continue sans interruption jusqu'à ce que le bison paraisse ; parfois deux ou trois semaines sans arrêter un seul instant... Elle représente la chasse où le bison est pris et tué... Quand un Indien est fatigué, il le donne à entendre en se penchant de tout son corps en avant, et en faisant mine de tomber ; un autre alors le vise avec son arc, et le frappe d'une flèche émoussée. Il tombe comme un bison... les assistants s'emparent de lui, le tirent hors du cercle par les talons, en brandissant leurs couteaux sur lui, et en mimant tous les gestes qui serviraient à l'écorcher et à le dépecer. Puis on le laisse aller, et sa place est aussitôt occupée par un autre, qui entre dans la danse avec son masque... et ainsi de suite, jusqu'à ce que les bisons viennent »[1]. C'est une sorte de drame, ou plutôt de pantomime, qui figure le gibier et le sort qu'il subit quand il est tombé aux mains des Indiens. Comme, pour la mentalité prélogique, il n'y a pas d'image pure et simple, comme l'image participe de l'original, et réciproquement l'original de l'image, posséder l'image est déjà, d'une certaine manière, s'assurer la possession de l'original. C'est la participation mystique qui fait la vertu de l'opération.

Ailleurs, celle-ci prend une forme un peu différente. Il s'agit, pour assurer la présence de l'animal, de se le concilier. Ainsi, chez les Sioux, la danse de l'ours « a lieu plusieurs jours de suite avant le départ : pendant cette danse toutes les voix s'unissent dans un chant adressé à l'esprit des ours, qui, selon eux, mène quelque part une invisible existence. Il faut nécessairement que cet esprit ait été

1. Catlin, *The North American Indians*, I, p. 144.

consulté et rendu favorable avant que les Sioux puissent partir pour leur expédition avec quelque chance de succès... Un des principaux hommes-médecine se met sur le corps une peau d'ours entière... Beaucoup d'autres, qui prenaient part à la danse, portaient des masques sur le visage, faits de la peau de la tête d'un ours, et tous, avec les mains, imitaient exactement les mouvements de cet animal, soit quand il court, soit quand il est assis sur son train de derrière, laissant tomber ses pattes de devant et regardant tout autour de lui si un ennemi approche »[1]. Parfois, les opérations ont subi une sorte de simplification abstraite mais qui en laisse bien transparaître la nature. « Afin d'obliger les cerfs à se rendre dans la localité où l'on désire qu'ils viennent, le shaman hisse, en haut d'une perche placée dans une situation favorable, une image de quelque fameux chasseur et sorcier. L'image représente le pouvoir de l'homme comme sorcier ; et les divers ornements attachés à l'image l'aident à se rendre maîtresse des mouvements des animaux[2]. » En Afrique occidentale, dit M. Nassau, on a recours au fétiche pour la chasse, pour la guerre, pour le commerce, pour être aimé, pour la pêche, pour planter des arbres, pour se mettre en voyage. « Le ou les chasseurs partent chacun avec son fétiche pendu à sa ceinture ou attaché à son épaule... ou, si la chasse organisée comprend plusieurs personnes, une incantation sera probablement faite par le « docteur » ou par les chasseurs eux-mêmes. » Des cérémonies préalables de ce genre sont décrites par W.-H. Brown, dans le Mashonaland[3], et semblent avoir pour objet d'obliger le gibier à paraître.

Inversement, certains actes sont interdits, parce qu'ils auraient l'effet contraire. « Prononcer seulement le mot « cerf » quand on est à la chasse, est *mali* (tabou) ; maintenant que je l'avais fait, les indigènes considérèrent

1. Catlin, *ibid.*, I, 275-6.
2. Turner, The Hudson Bay Eskimo, *E. B. Rep.*, XI, p. 196-7.
3. Nassau, *Fetichism in West-Africa*, p. 173.

comme inutile de continuer notre expédition... Toutes les fois qu'ils sont à la chasse ou à la pêche, ils ne nomment jamais l'animal, par crainte des esprits qui pourraient aller informer l'objet de leur poursuite[1]. » Dans la Colombie britannique, « si une jeune fille arrivant à la puberté mange de la viande fraîche, on croit que son père n'aura plus jamais de bonheur à la chasse. Les animaux ne lui permettront plus de les tuer, car c'est une opinion commune que jamais un animal ne saurait être tué contre son désir ou sa volonté. En fait, l'Indien regarde toute sa nourriture, animale aussi bien que végétale, comme des présents qui lui sont volontairement accordés par les « esprits » des animaux et des végétaux. Il se considère comme dépendant absolument de leur bon vouloir pour son entretien de chaque jour »[2].

B) Les opérations qui s'exercent sur le chasseur lui-même ont pour objet de lui assurer un pouvoir mystique sur le gibier ; elles sont souvent longues et compliquées. Au Canada, les chasseurs observent un jeûne de huit jours pendant lequel il n'est pas même permis de boire une goutte d'eau... ils ne cessent de chanter tant que le jour dure... plusieurs se découpent la chair en divers endroits du corps... tout cela pour obtenir des esprits qu'ils fassent connaître où l'on trouvera beaucoup d'ours... Pour le même sujet, ils adressent des vœux aux mânes des bêtes qu'ils ont tuées dans les chasses précédentes... Avant de partir, il faut que tous, ou du moins le plus grand nombre, aient vu en rêve des ours dans le même canton... Ensuite, ils se baignent, quelque temps qu'il fasse, et il y a un festin offert par le chef de la chasse, qui ne mange rien, mais raconte ses prouesses de chasse. Nouvelles invocations aux mânes des défunts ours. On se met ensuite en marche, barbouillé de noir, équipé comme pour la guerre, et parmi les

1. Brooke, *Ten years in Sarawak*, II, p. 90-1.
2. Hill Tout, The Ethnology of the StlatlumH of British Columbia, *J. A. I.*, XXXV, p. 136.

acclamations de tout le village[1]. » De même, Nicolas Perrot raconte : « Ce festin est quelquefois précédé d'un jeûne de huit jours, sans boire ni manger, afin que l'ours lui soit favorable, et à ceux de son parti, voulant dire qu'il désire d'en trouver et d'en tuer sans en être ni ses gens aucunement endommagés... Le jour du départ étant venu, il fait assembler tout son monde, qui se noircissent comme lui le visage de charbon, demeurant tous à jeun jusqu'au soir, qu'ils mangent même très peu[2]. »

Dans presque toutes les sociétés inférieures, le chasseur qui va partir en expédition doit s'abstenir de relations sexuelles, observer ses rêves, se purifier, jeûner, ou du moins ne se nourrir que de certains aliments, se peindre et s'orner d'une certaine façon : toutes pratiques dont l'effet mystique s'exerce sur le gibier. « Le chasseur de chèvres de montagne, dit M. Boas, jeûne ou se baigne plusieurs nuits de suite. Puis, le matin de bonne heure, il se peint le menton en rouge, et trace une ligne rouge sur son front, jusqu'au bout de son nez... Deux plumes de la queue d'un aigle sont placées dans ses cheveux. Ces ornements, pense-t-on, le feront grimper avec facilité. Le chasseur d'élans se peint la tête avec du charbon, du rouge, et s'orne de petites plumes d'aigles, etc. » Souvent ces ornements ont pour but spécial de gagner la faveur des animaux. Un chasseur d'ours assurait à M. Boas qu'il avait reçu lui-même d'un ours des instructions relatives à ce qu'il devait porter[3]. M. Mooney décrit les préparatifs mystiques de la chasse chez les Cherokees, et il reproduit, en les expliquant, les formules qui en révèlent le sens. « Le soir qui précède le départ, le chasseur « va à l'eau », et récite la formule appropriée. Le matin, il part, sans rompre le jeûne, et il

1. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale* (1721), t. III, p. 115-6.
2. *Mémoire sur les mœurs... de l'Amérique septentrionale*, p. 66-67.
3. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1894, p. 460.

marche sans manger ni boire jusqu'à la nuit. Au coucher du soleil, il va à l'eau, de nouveau, et récite une formule ; après quoi il établit son camp et son feu, mange son souper et se couche, non sans s'être frotté la poitrine avec des cendres. Le lendemain matin, il se met en quête... Dans toutes les expéditions de chasse, il est de règle, et c'est une prescription religieuse, de s'abstenir de nourriture jusqu'au coucher du soleil... Le chasseur adresse ses prières au feu d'où il tire ses présages, au roseau dont il fait ses flèches, à Tsu'lkala le grand maître de la chasse, et enfin il invoque dans ses chants les animaux mêmes qu'il se propose de tuer[1]. »

Dans la Guyane anglaise, « avant de partir pour la chasse, un Indien a plus ou moins de cérémonies étranges à accomplir pour assurer son succès. Autour de sa maison, il a planté différentes sortes de *beenas* (généralement des caladiums) qui agiront, pense-t-il, comme des charmes pour assurer la capture du gibier. Ces plantes sont pour ses chiens à qui il fait avaler des morceaux de racines et des feuilles. Parfois les pauvres bêtes ont à subir des opérations plus douloureuses... Le chasseur s'inflige à lui-même des tortures : il se soumet à la morsure de fourmis venimeuses, se frotte avec des chenilles qui irritent la peau, etc. »[2].

Enfin, les armes et les engins de chasse doivent aussi recevoir une vertu spéciale par le moyen d'opérations magiques. Pour ne citer qu'un exemple, chez les Fang (Afrique occidentale), il est d'usage, avant une expédition de chasse, de faire *biang nzali* (un charme pour les fusils) et d'y placer les armes : cela les fait tirer droit[3].

C) Supposons maintenant que ces opérations aient atteint leur but, et que le gibier soit en vue : suffira-t-il de l'atta-

1. James Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 370, 372, 342.
2. Im Thurm, *Among the Indians of Guiana*, p. 228-31.
3. Bennett, Ethnographical notes on the Fang, *J. A. I.*, XXIX, p. 94.

quer et de le frapper ? Nullement ; ici encore, tout dépend de pratiques mystiques. Ainsi, chez les Sioux, « dès que le troupeau (de bisons) est en vue, les chasseurs se mettent à parler à leurs chevaux et à les flatter, leur donnant les noms de père, frère, oncle, etc. Quand ils se sont approchés, ils font halte, pour que celui qui porte la pipe puisse accomplir la cérémonie considérée comme nécessaire au succès. Celui-ci allume sa pipe, et demeure quelque temps la tête baissée, et le tuyau de la pipe tourné vers le troupeau. Ensuite il fume, et il envoie la fumée vers les bisons, vers la terre, et vers les points cardinaux successivement »[1]. Ce rite a évidemment pour effet de placer les animaux dans une relation mystique avec les chasseurs et avec les directions de l'espace, qui les empêche de prendre la fuite. C'est un enchantement qui s'assure d'eux. Nous en trouvons l'analogue en Malaisie. « Quand la retraite des cerfs a été découverte, tous les jeunes hommes du kampong se réunissent, et une cérémonie a lieu... On croit que, faute de cette cérémonie, l'expédition serait malheureuse ; les cordes seraient trop faibles pour arrêter les cerfs...[2] » De même dans l'Afrique du Sud, « un de mes hommes, dit Livingstone, qui possédait un charme d'éléphant, était considéré comme le chef de la chasse. Il allait devant les autres, examinait les animaux, et tout dépendait de sa décision. S'il se déterminait à attaquer une troupe d'éléphants, les autres le suivaient courageusement ; mais s'il s'y refusait, aucun d'eux ne voulait s'y risquer. Un certain morceau de l'éléphant lui revenait de droit »[3]. Enfin, chez les Australiens du Sud, il ne suffit pas, à la chasse, d'avoir découvert des émous ; il faut encore les paralyser par des opérations magiques. « Une certaine sorte de pierre, de la grosseur environ d'un œuf de pigeon,

1. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 375-6.
2. Skeat, *Malay Magic*, p. 172.
3. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 599-600.

se trouve dans des carrières ; les indigènes l'appellent « œil d'émou »... Ces pierres sont enveloppées dans des plumes et de la graisse. Quand les chasseurs sont à quelques centaines de mètres des émous, ils commencent à jeter ces pierres dans leur direction. Ils pensent que ces pierres possèdent une vertu magique, et qu'elles empêchent les émous de s'enfuir[1]. »

Dans la Nouvelle-Galle du Sud, « quand un homme partait pour la chasse, il emportait un *wommera* (jette-lance) magique, dont le crochet était fait d'un os de bras humain, taillé en pointe. La graisse du cadavre était mélangée avec la colle qui avait servi à fabriquer l'arme. Aussitôt que le chasseur apercevait un émou, un kangourou, un coq d'Inde ou quelque autre gibier, il levait son *wommera* pour le faire voir de l'animal, qui devenait alors ensorcelé et incapable de s'enfuir... Lorsqu'un chasseur habile tombe sur les traces d'un kangourou, par exemple, il les suit, et il leur parle tout en marchant, afin d'agir magiquement sur l'animal qui les a laissées. Il nomme successivement toutes les parties du pied, ensuite les différentes parties de la jambe en remontant vers le dos. Dès qu'il a nommé l'épine dorsale, l'animal devient stupide, et n'est plus qu'une proie facile... ». Ou bien encore, « un chasseur met un peu de graisse, ou de peau, ou un morceau d'os d'un cadavre dans un petit sac ; il se rend alors à un endroit de la forêt fréquenté par les émous, kangourous, etc. Là, il choisit un arbre appartenant à la phratrie convenable, et il suspend le sac à une des branches qui avancent. Quand un animal arrive à portée de cette « artillerie magique », il devient stupide et se met à errer sans défense ». Ou bien encore, « aussitôt que des émous ou des kangourous sont en vue, les hommes se mettent à mâcher des cheveux humains et à cracher dans la direction des animaux, tout en prononçant des incantations magiques. C'est un moyen d'ensorceler le

1. Gason, Manners, customs... of the tribes Dieri, Auminie, etc., *J. A. I.*, XXIV, p. 172.

gibier, de le faire rester immobile et inerte, de façon qu'un homme puisse le surprendre... En poursuivant un émou ou un kangourou, ou un chien sauvage, si le chasseur fait tomber de temps en temps des charbons ardents dans les empreintes du pied de l'animal, cette manœuvre a pour effet de l'échauffer et de le fatiguer, ou de l'amener à revenir vers celui qui le poursuit »[1]. Pareillement, près de Port Lincoln, « la simplicité superstitieuse des indigènes se révèle d'une façon frappante dans leur manière de chasser. Leurs ancêtres leur ont transmis, de temps immémorial, un certain nombre de formules longues de deux vers, qui ne sont connues aujourd'hui que des hommes adultes. Quand ils poursuivent un animal, ou quand ils sont sur le point de jeter leur lance sur lui, ils répètent ces formules très vite, et sans s'arrêter. Le sens leur en est tout à fait inconnu, et ils sont entièrement incapables d'en donner une explication. Mais ils croient fermement qu'elles ont le pouvoir, soit d'aveugler l'animal poursuivi, soit de lui donner un tel sentiment de sécurité et d'insouciance qu'il ne peut plus apercevoir ses ennemis, soit de l'affaiblir au point qu'il ne peut plus se sauver »[2]. Ces faits sont caractéristiques. Ils montrent bien que la chasse est une opération essentiellement magique. Tout y dépend, non pas de l'adresse ou de la force du chasseur, mais du pouvoir mystique qui mettra l'animal à sa merci.

Dans un grand nombre de sociétés, le succès dépend aussi de certaines interdictions qui doivent être respectées, pendant l'absence des chasseurs, par ceux qui ne les ont pas accompagnés, en particulier par leurs femmes. Ainsi, en Indo-Chine, « les chasseurs laotiens... se mettent en route après avoir recommandé à leurs femmes de s'abstenir soi-

1. Mathews, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1905, p. 254-7.
2. Wilhelmi, Manners and customs of the Australian natives, in particular of the Port Lincoln district, *Transactions of the Royal Society of Victoria*, 1860, V, p. 176.

gneusement, pendant leur absence : de couper leurs cheveux, de s'oindre d'huile, d'exposer en dehors de la case le pilon ou le mortier à décortiquer le riz, ou de donner des coups de canif au contrat de mariage ; ces pratiques nuiraient au résultat de la chasse... Si l'éléphant capturé, en se débattant, parvient à terrasser les montures qui cherchent à le mater, c'est que la femme au logis est infidèle à son mari. Si la corde qui le retient se rompt, cette femme a dû couper ses cheveux ; si cette corde glisse, laissant échapper la bête, cette femme a dû s'enduire d'huile »[1].

« ...Au moment du départ, ils font des offrandes de riz, eau-de-vie, canards, poulets, aux esprits des longues cordes à nœuds coulants qui doivent servir à capturer les éléphants. De plus, les chasseurs recommandent à leurs femmes de s'abstenir de couper leur chevelure, ou de donner chez elles l'hospitalité à un étranger. Si ces prescriptions étaient violées, les bêtes capturées s'échapperaient, et le mari dépité pourrait bien divorcer à son retour. De son côté, le chasseur doit s'abstenir de toute relation sexuelle, et, selon un usage très général en Indo-Chine, il doit donner des noms de convention à tous les objets usuels, ce qui crée une sorte de langage spécial entre les chasseurs. Sur le lieu de chasse, le chef récite des formules, transmises de père en fils...[2] » De même, chez les Huichols, pendant la chasse aux cerfs, qui a pour eux une importance capitale, « la chose essentielle est que les principaux de la tribu, et la femme qui a officié, ne transgressent pas la loi du jeûne. Ils suivent les chasseurs dans leurs pensées, pendant tout le temps de leur absence, et ils prient le feu, le soleil, et les autres dieux de leur accorder le succès, qui signifiera le bonheur pour tous... De temps en temps quelques-uns des jeûneurs se levaient et se mettaient à prier à haute voix, avec une telle ferveur que les larmes en

1. Aymonier, Voyage dans le Laos, I, p. 62-63 (*Annales du musée Guimet*, t. V).
2. *Ibid.*, I, p. 311.

venaient aux yeux de tous les autres »[1]. Schoolcraft dit de même : « Si un Indien est malheureux à la chasse, il dit aussitôt que quelqu'un a dû enfreindre leurs lois[2]. »

D) Le gibier abattu et ramassé, tout n'est pas fini. De nouvelles opérations magiques sont nécessaires, pour fermer le cycle que les opérations magiques initiales ont ouvert : de même que, dans un sacrifice, comme MM. Hubert et Mauss l'ont montré, aux rites d'entrée correspondent des rites de sortie. Les opérations sont de deux sortes, qu'il est parfois difficile de distinguer. Les unes ont pour objet de paralyser la vengeance de la bête — et, du même coup, de l'esprit qui représente tous les animaux de son espèce ; car, pour la mentalité prélogique, régie par la loi de participation, il n'y a pas de séparation nette entre l'individu et l'essence spécifique. Les autres tendent à pacifier la victime (ou l'esprit). La mort des animaux, non plus que celle des hommes, ne les fait pas disparaître entièrement. Ils continuent à vivre, au contraire, c'est-à-dire à participer à l'existence de leur groupe, bien que dans des conditions un peu différentes, et, comme les hommes encore, ils sont destinés à renaître. Aussi est-il de la plus haute importance de rester en bons termes avec eux.

Chez les Cherokees, « il y a des formules pour apaiser les animaux tués... Le chasseur, au moment de retourner au camp, allume un feu dans le sentier derrière lui, pour que le chef des cerfs ne puisse pas le suivre jusqu'à sa maison »[3], (et lui infliger une maladie, en particulier des rhumatismes). Au Canada, « dès qu'un ours est tué, le chasseur lui met entre les dents le tuyau de sa pipe, souffle dans le fourneau, et remplissant ainsi de fumée la gueule et le gosier de la bête, il conjure son esprit de n'avoir aucun

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, p. 43.
2. Schoolcraft, *Information*, etc., II, p. 175.
3. James Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 347.

ressentiment de ce qu'il vient de faire à son corps, et de ne point lui être contraire dans toutes les chasses qu'il fera par la suite »[1]. Chez les Indiens de Nootka-Sound, « après avoir bien nettoyé l'ours de la boue et du sang dont il est généralement couvert quand il est tué, on l'amène, et on l'assied en face du roi, tout droit, avec un chapeau de chef sur la tête, et sa fourrure toute poudrée de duvet blanc. Un plateau chargé de provisions est alors placé devant lui, et de la voix et du geste les Indiens l'invitent à manger »[2]. Rien de plus fréquent que ces honneurs rendus à l'animal tué à la chasse. Parfois, la cérémonie prend un caractère mystérieux, et elle doit s'accomplir hors de la présence des profanes. Ainsi, en Afrique occidentale « ma présence même, écrit M. Nassau, fut déclarée inadmissible par la mère du chasseur. Lui, pourtant, ne s'y opposa pas. L'hippo fut d'abord décapité, les quartiers et les intestins enlevés. Alors le chasseur, nu, entra dans la cavité formée par les côtes, et s'agenouillant dans la flaque sanglante qui y était contenue, il se baigna tout le corps dans ce mélange de sang et d'excréments ; suppliant en même temps l'esprit de l'hippo de ne pas lui en vouloir pour l'avoir tué et l'avoir ainsi empêché de mettre au monde des petits, et de ne pas irriter contre lui d'autres hippopotames qui viendraient attaquer son canot pour se venger »[3]. C'est sans doute à des rites de ce genre que du Chaillu fait allusion quand il écrit : « Avant que le *manga* (espèce de lamentin) fût dépecé, le « docteur » accomplit quelques cérémonies dont je ne fus pas témoin, et il ne permit à personne de voir l'animal pendant qu'il le dépeçait[4]. » Chez les Huichols, la cérémonie est publique, et très développée. « L'animal fut placé de façon que ses

1. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 118.
2. Jewitt, *Adventures and sufferings*, p. 133.
3. Nassau, *Fetichism in West-Africa*, p. 204.
4. Du Chaillu, *Equatorial Africa*, p. 402-3.

jambes fussent tournées vers l'est ; toute sorte de nourriture et des coupes de *tesvino* furent servies devant lui. Chacun à son tour s'avança vers le cerf, le flatta de la main droite depuis le museau jusqu'à la queue, en le remerciant d'avoir bien voulu se laisser prendre. » « Repose-toi, frère aîné ! » (sœur aînée, si c'est une biche). Le shaman lui fait un long discours. « Tu nous as apporté des plumes, et nous te sommes profondément reconnaissants.[1] » On sait que les andouillers sont assimilés à des plumes. Par le moyen de ces opérations, les relations normales sont rétablies entre le groupe social dont le chasseur fait partie et le groupe auquel la bête tuée appartient. Le meurtre est effacé. Aucune vengeance n'est plus à craindre, et de nouvelles expéditions de chasse redeviennent possibles dans l'avenir, pourvu qu'elles s'accompagnent des mêmes pratiques mystiques.

II

Les sociétés primitives qui vivent surtout de pêche paraissent procéder exactement comme celles qui demandent leur nourriture à la chasse. Elles agissent magiquement sur le poisson par le moyen de danses toutes semblables à celles que je viens de citer. « Les danses des indigènes du détroit de Torrès ont lieu la nuit. Elles ont pour objet d'assurer le succès à la chasse et à la pêche. C'est dans ces occasions que sont employés les masques extraordinaires en écaille de tortue, et je suppose que la forme du masque a rapport à l'entreprise que l'on va faire ; par exemple, dans la danse en vue du succès de la pêche, le masque représente un poisson, et ainsi de suite[2]. » Aux îles Nicobar, « pendant la journée entière, les gens ont été

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, p. 45.
2. C. H. Read, Some spinning tops from Torres Straits, *J. A. I.*, XVII, p. 87.

occupés à préparer des torches pour la cérémonie de *ki-alah*, qui a pour but de « multiplier les poissons dans la mer ». Ils s'en allèrent ensuite pêcher le soir »[1].

Le pêcheur, comme le chasseur, doit se soumettre préalablement à des jeûnes, à des purifications, à des abstinences, subir, en un mot, une préparation mystique. « Quand un homme pensait aller chasser la loutre de mer, il jeûnait et se tenait éloigné de sa femme pendant un mois. Il plaçait son pot de chambre derrière la porte, y urinait toujours, et ne laissait personne y toucher. Le mois écoulé, il se mettait en quête d'un aigle, en tuait un, lui coupait la patte, et y attachait une certaine fleur. Ensuite, il faisait un canot en miniature avec des images de lui-même et peut-être d'autres aussi dedans, et il s'y représentait en train de viser une loutre de mer. Il faisait étreindre le bout du canot par la serre de l'aigle, afin de bien viser et d'atteindre l'animal. Lorsqu'enfin il partait et qu'il commençait à approcher de la loutre, il soufflait un peu de son urine vers elle. Cela devait la troubler et faire en sorte qu'elle nageât vers le pêcheur. Parfois, il attachait un morceau de bois à la serre de l'aigle, afin que la loutre de mer se tînt debout sur l'eau comme une bouée, et fût facile à tirer[2]... »

« Ceux qui vont à la pêche de l'esturgeon se baignent dans une mare le matin de bonne heure[3]. » Chez les Indiens de Nootka-Sound, « le roi ne manquerait jamais de passer une journée tout seul dans la montagne, où il se rend très secrètement le matin de bonne heure, pour ne revenir que tard dans la soirée. Il le fait pour aller chanter, et prier son dieu de lui accorder le succès dans la campagne de pêche à la baleine qui va commencer... Les deux jours qui suivent, on le voit tout pensif, sombre ; il ne

1. Solomon, Diaries kept in Car Nicobar, *J. A. I.*, XXXII, p. 218.
2. Swanton, The Tlingit Indians, *E. B. Rep.*, XXVI, p. 447.
3. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the British Association for the advancement of sciences*, 1894, p. 460.

parle presque à personne, et il observe le jeûne le plus rigoureux... En outre, toute la semaine qui précède le commencement de la pêche, lui et l'équipage de son canot observent le jeûne, mangeant fort peu, se plongeant dans l'eau plusieurs fois par jour ; ils chantent, et ils s'écorchent le corps et la figure avec des coquillages... enfin, dans le même temps, ils s'abstiennent de tout commerce avec leurs femmes »[1].

Parfois les opérations mystiques se concentrent sur une seule personne, qui sera, pour ainsi dire, le véhicule de la liaison magique établie entre le groupe social humain et le groupe des poissons. Nous trouvons un très beau cas de participation de ce genre chez des indigènes de la Nouvelle-Guinée britannique. « Les préparatifs pour la pêche du dugong et de la tortue sont extrêmement complexes, et ils commencent deux mois avant que l'on parte pour la pêche. On désigne un chef, qui devient dès lors *belaga* (sacré). Le succès de la saison dépend de l'étroite observance par ce chef des « lois du filet à dugong ». Il vit tout à fait séparé de sa famille ; on ne lui permet de manger qu'une ou deux bananes rôties, après le coucher du soleil. Chaque soir, à la chute du jour, il va sur le rivage et se baigne à la pointe de terre qui surplombe l'endroit où se nourrissent les dugongs... De temps en temps il jette un peu de *mula-mula* (substance magique pour charmer les dugongs). Pendant qu'il subit ces privations, tous les hommes adultes... travaillent à fabriquer les filets[2]. »

Chez les Ten'a (Dènès) du fleuve Yukon, un homme-médecine, au moment où la pêche va commencer, est censé se rendre, sous la glace, au pays où les saumons, en grandes bandes, passent l'hiver, évidemment pour s'assurer de leurs bonnes dispositions[3]. De même, chez les Hurons, « en

1. Jewitt, *Adventures and sufferings*, p. 154-5.
2. Guise, Wanigela River, New-Guinea, *J. A. I.*, XXVIII, p. 218.
3. Rev. J. Jetté, On the medecine men of the Ten'a, *J. A. I.*, XXXVII, p. 174.

chacune des cabanes de la pêche, il y a ordinairement un prédicateur de poisson, qui a accoutumé de faire un sermon aux poissons : s'ils sont habiles gens, ils sont fort recherchés, pour ce qu'ils (les Hurons) croient que les exhortations d'un habile homme ont un grand pouvoir d'attirer les poissons dans leurs rets. Celui que nous avions s'estimait un des premiers ; aussi faisait-il beau le voir se démener, et de la langue et des mains, quand il prêchait, comme il faisait tous les jours après souper, après avoir imposé silence, et fait ranger un chacun en sa place, couchés de leur long sur le dos... Son thème était : que les Hurons ne brûlent point les os des poissons ; puis il poursuivait ensuite avec des affections non pareilles, exhortait les poissons, les conjurait, les invitait et les suppliait de venir, de se laisser prendre et d'avoir bon courage, et de ne rien craindre, puisque c'était pour servir à de leurs amis, qui les honorent et ne brûlent point leurs os... Pour avoir bonne pêche, ils brûlent aussi parfois du petun, en prononçant de certains mots que je n'entends pas. Ils en jettent aussi à même intention dans l'eau à de certains esprits, qu'ils croient y résider, ou plutôt à l'âme de l'eau (car ils croient que toute chose matérielle et insensible a une âme qui entend), et la prient à leur manière accoutumée, d'avoir bon courage, et faire en sorte qu'ils prennent bien du poisson »[1].

Comme le pêcheur, son canot et ses engins doivent être revêtus d'une vertu magique qui assure le succès. En Malaisie « chaque bateau qui prend la mer a été soigneusement « médiciné » ; on a eu recours à maintes incantations et autres pratiques magiques... Après chaque prise, le bateau est balayé par l'homme-médecine avec une touffe de feuilles que l'on a préparées dans des cérémonies mystiques, et que l'on a apportées exprès sur la proue »[2]. De

1. Fr. Sagard, récollet, *Le Grand voyage au pays des Hurons* (1632), p. 257-9.
2. Skeat, *Malay Magic*, p. 193.

même que le chasseur adresse une prière à son cheval et à ses armes, le pêcheur a besoin de la bonne volonté de ses filets. « Un jour, comme je pensais brûler au feu le poil d'un escureux, qu'un sauvage m'avait donné, ils (les Hurons) ne le voulurent point souffrir, et me l'envoyèrent brûler dehors, à cause des rets qui étaient pour lors en la cabane ; disant qu'autrement elles le diraient aux poissons. Je leur dis que les rets ne voyaient goutte ; ils me répondirent que si, et même qu'elles entendaient et mangeaient... Je tançai une fois les enfants de la cabane pour quelques vilains et impertinents propos qu'ils tenaient : il arriva que le lendemain matin ils prirent fort peu de poisson ; ils l'attribuèrent à cette réprimande qui avait été rapportée par les rets aux poissons[1]. »

Plusieurs observateurs ont pensé aussi que la forme donnée aux engins de pêche tendait au même but que les cérémonies décrites plus haut. « Il est extrêmement probable que les figures sculptées insérées dans la poupe de la plupart des canots, dans le détroit de Torrès, avaient une signification magique... tête de l'oiseau frégate, parfois de l'aigle de mer, queue du martin-pêcheur... Tous ces animaux sont grands mangeurs de poisson. De même, l'esquisse d'une tête à l'extrémité des harpons servant à chasser le dugong avait certainement un sens magique[2]. » Dans la Colombie britannique, « presque toutes les massues que j'ai vues, dit M. Boas, représentent le lion de mer, ou la baleine meurtrière, les deux animaux marins dont les Indiens ont le plus peur, et qui tuent les animaux que les Indiens eux-mêmes frappent de leurs massues. Ceux-ci ont donc voulu donner à leurs armes une forme appropriée à leur fonction, et peut-être leur assurer, par le moyen de cette forme, une plus grande efficacité »[3].

1. Fr. G. Sagard, *Le Grand voyage au pays des Hurons* (1632), p. 256.
2. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 338.
3. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the British Association for the advancement of sciences*, 1898, p. 679.

Chez les Cherokees, « le pêcheur doit commencer par mâcher un petit morceau de dionée attrape-mouches, et puis le cracher sur l'appât et aussi sur l'hameçon. Ensuite, debout, face au courant, il récite la formule, et il met l'appât sur l'hameçon... Cette manœuvre aura pour effet de rendre l'hameçon capable d'attirer et de retenir le poisson, comme la plante saisit et emprisonne les insectes dans son calice... La prière est adressée directement aux poissons, qui vivent, croit-on, en colonies »[1].

Pendant la pêche, des opérations magiques doivent avoir lieu, qui correspondent exactement à celles que les Sioux pratiquent quand le gibier est en vue. Par exemple, chez les Baganda, « quand le filet est lancé, le chef des pêcheurs prend quelques-unes des herbes qu'ils ont obtenues du prêtre de Musaka, et qui sont contenues dans un vase spécial ; il les fume dans une pipe en terre : il envoie la fumée sur l'eau, et cela fait que les poissons entrent dans le filet... Ce vase a une place particulière qui est la sienne. on croit qu'il est vivant, et qu'il considère comme un affront d'être mis ailleurs qu'à sa place d'honneur ; il décharge sa colère en faisant sauver les poissons. Aux canots aussi, qui servent à la pêche, on fait des offrandes de poisson »[2]. En Nouvelle Zélande, « les cérémonies religieuses relatives à la pêche étaient fort singulières. Le jour d'avant le départ, les indigènes disposaient tous leurs hameçons autour de quelque excrément, et ils prononçaient un *karakia* (formule magique) qu'il n'est pas possible de répéter. Puis, le soir, incantations... Quand on arrivait en mer, et que tous les hameçons étaient arrangés comme il faut, l'indigène spécialement désigné pour la pêche commençait à prier, debout, et les bras étendus... Les premiers poissons pris étaient remis dans la mer, après qu'une formule

1. James MOONEY, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 374-5.
2. ROSCOE, Manners and customs of the Baganda, *J. A. I.*, XXXII, p. 55-56.

magique avait été prononcée sur eux, ce qui devait amener une foule de poissons aux hameçons »[1].

Enfin, après la pêche, comme après la chasse, des opérations mystiques sont nécessaires pour pacifier « l'esprit » de l'animal (ou de sa tribu), paralyser son ressentiment et regagner son amitié : « Aussitôt qu'un esturgeon est pris, dit M. Boas, le pêcheur se met à chanter, et par ce chant il apaise l'animal qui se débat, et qui alors se laisse tuer[2]. » « Mes études, dit de son côté M. Hill Tout, m'ont conduit à penser que, chez les tribus Salish comme chez les autres, ces rites sont toujours *propitiatoires*. Ils ont pour objet d'apaiser les esprits des poissons (ou de la plante, ou du fruit, selon le cas), afin qu'un approvisionnement abondant soit assuré. La cérémonie ne consiste pas en actions de grâce : elle a pour objet d'assurer l'abondance des êtres ou des objets que l'on désire ; car si ces cérémonies n'étaient pas accomplies religieusement et avec respect, il serait à craindre que les esprits des objets ne s'irritassent, et qu'on n'en fût privé[3]. »

III

Est-il nécessaire de montrer que la plupart des pratiques relatives à la guerre présentent les mêmes caractères que les précédentes ? Pour les sociétés de type inférieur, il n'y a pas de différence essentielle entre la guerre et la chasse. Nous retrouverions, dans ce cas encore, des rites d'entrée et de sortie, des cérémonies mystiques préparatoires à l'entrée en campagne, danses, jeûnes, purifications, abstinences, consultations de rêves, interdictions imposées aux non combattants, incantations contre l'ennemi,

1. R. Taylor, *Te ika a maui*, p. 197-200.
2. Boas, *loc. cit.*, 1894, p. 460.
3. Hill Tout, Ethnological Reports of the Halkomelem. British Columbia, *J. A. I.*, XXXIV, p. 331.

charmes, amulettes, fétiches, médecines de toutes sortes pour se rendre invulnérable, prières pour gagner la faveur des esprits ; puis, au moment de l'action, supplications adressées aux chevaux, aux armes, aux esprits protecteurs de l'individu et du groupe, opérations magiques et formules pour aveugler l'ennemi, le mettre hors d'état de se défendre, le paralyser ; et enfin, après la bataille, les cérémonies souvent très développées par lesquelles le parti vainqueur s'efforce, tantôt d'empêcher la vengeance des morts de l'autre parti (mutilation et destruction des cadavres), tantôt de se concilier leurs âmes[1], de se purifier des souillures contractées pendant la lutte, et, pour finir, de rendre sa supériorité durable par la possession de trophées (têtes, crânes, mâchoires, chevelures, armes, etc.). Depuis le moment où l'on pense sérieusement à la guerre, jusqu'à celui où il n'en est plus du tout question, c'est toujours de liaisons mystiques à établir ou à rompre qu'il s'agit, c'est toujours par des opérations mystiques que l'on essaie d'y parvenir, c'est de ces opérations et de ces liaisons que dépend, plus que de toute autre chose, le succès de la campagne. La bravoure, la ruse, la supériorité de l'armement, du nombre, de la tactique ne sont certes pas indifférentes. Mais elles restent des conditions secondaires au prix des autres. Si les poulets sacrés refusent de manger, et que les soldats le sachent, l'armée romaine sera battue. Mais, dans les sociétés de type inférieur, si les songes sont défavorables, on ne pensera même pas à se battre.

Encore notre façon de présenter ces faits, nécessairement conforme à nos habitudes mentales, et soumise aux règles d'un langage qui reflète ces habitudes, les fausse-t-elle en

1. Même attitude à l'égard des prisonniers vivants. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les prisonniers de guerre étaient *ou* torturés et mis à mort *ou* adoptés. Dans ce dernier cas on leur donnait le nom d'un guerrier mort, qu'ils représentaient désormais. Ils entraient ainsi dans l'essence commune du groupe social, et ils partageaient dès lors les droits et les devoirs des autres membres du groupe. Cf. CATLIN, *The North American Indians*, II, p. 272.

les exprimant. Nous ne pouvons nous empêcher de mettre d'un côté les opérations mystiques, et de l'autre les actes qui concourent à produire réellement les effets désirés. Mais ce qui caractérise la mentalité prélogique, et ce qui la rend si difficile à restituer pour nous, c'est que, pour elle, cette distinction précisément n'existe pas ; les opérations de l'une et de l'autre sorte forment un mode d'activité indécomposable. D'une part, tous les actes, même les plus positifs, ont un caractère mystique. L'arc, le fusil, le filet, le cheval du chasseur et du guerrier, tout participe aux forces mystérieuses que les cérémonies ont mises en action. Et, d'autre part, ces cérémonies ne sont pas seulement des préliminaires indispensables de la chasse ou de la guerre : elles sont déjà la chasse et la guerre elles-mêmes. Bref, dans ces modes d'activité comme dans la perception, la mentalité prélogique est orientée autrement que la nôtre, de caractère essentiellement mystique, et régie dans ses représentations collectives par la loi de participation.

IV

Nous comprenons, ou du moins nous croyons comprendre sans peine les pratiques des sociétés inférieures relatives à la chasse, à la pêche, à la guerre, parce que nous en constatons d'autres dans notre propre société qui leur sont, en apparence, analogues. Tels, les rites agraires, dont la persistance est si remarquable. Telles encore les cérémonies, de caractère cependant religieux plutôt que magique, qui demandent le succès à l'intercession d'un intermédiaire bienveillant et puissant. Ainsi la flottille des Islandais ne part de Paimpol qu'après avoir reçu la bénédiction du clergé ; autrement beaucoup de marins craindraient de revenir après une mauvaise pêche, ou de ne pas revenir du tout. Ainsi un amiral espagnol, avant de prendre la mer, consacre sa flotte à la Vierge, et ses équipages comptent

que la mère de Jésus leur assurera la victoire. Mais, dans les sociétés inférieures, d'autres cérémonies semblables ont lieu, que nous ne comprenons pas, parce que l'effet qu'on en attend n'est plus de ceux que nous recherchons. L'analogie alors nous fait défaut, et nous nous apercevons que l'explication qu'elle fournissait était superficielle et insuffisante. Ce sont précisément ces cérémonies qui nous feront le mieux pénétrer dans l'essence propre de la mentalité prélogique et mystique.

De ce genre sont les cérémonies qui ont pour but d'assurer la régularité des saisons, la production normale des récoltes, l'abondance habituelle des fruits, des insectes, et des animaux comestibles, etc. Ici s'accuse une des différences essentielles qui séparent cette mentalité de la nôtre. Pour la pensée qui anime nos habitudes mentales, la « nature » constitue un ordre objectif immuable. Le savant en a sans doute une représentation plus claire et plus rationnelle que l'ignorant ; mais, en fait, cette représentation s'impose familièrement à tous les esprits, sans même qu'ils y réfléchissent. Et peu importe que cet ordre soit conçu comme créé et maintenu par Dieu, puisque Dieu lui-même est considéré comme ne changeant jamais ses décrets. L'action se règle donc toujours sur la représentation d'un ordre de phénomènes soumis à des lois et soustraits à toute intervention arbitraire.

Mais, pour la mentalité prélogique, la « nature », en ce sens, n'existe pas. La réalité dont le groupe social est entouré est sentie par lui comme mystique : tout s'y ramène non pas à des lois, mais à des liaisons et à des participations mystiques. Sans doute celles-ci ne dépendent pas plus, en général, du bon vouloir du primitif, que l'ordre objectif de la nature, pour nous, ne dépend du sujet individuel qui la pense. Néanmoins, cet ordre objectif est *conçu* comme métaphysiquement fondé, tandis que les liaisons et participations mystiques sont tout à la fois représentées et senties comme solidaires du groupe social, et dépendent de

lui comme il dépend d'elles. Nous ne serons donc pas étonnés de voir ce groupe préoccupé de maintenir ce qui pour nous est l'ordre de la nature, et célébrer, pour y parvenir, des cérémonies analogues à celles qui lui assurent la capture du gibier ou du poisson.

Les plus caractéristiques, sans aucun doute, sont les cérémonies *intichiuma*, que MM. Spencer et Gillen ont décrites en détail, et qu'ils définissent ainsi : « cérémonie sacrée, exécutée par les membres d'un groupe totémique local, ayant pour objet d'augmenter le nombre de l'animal ou de la plante totémique[1]. » Je ne saurais en donner ici une analyse même sommaire. Elles comportent, en général, une suite de rites très compliqués : danses, peintures, ornements spéciaux des membres du totem à qui incombe exclusivement le soin de célébrer la cérémonie, imitation des mouvements de l'animal totémique, efforts pour réaliser la communion avec lui. Pour cette mentalité, les individus qui font partie d'un groupe totémique, ce groupe lui-même, et l'animal, la plante ou l'objet totémique, c'est la même chose : entendez « même », non pas sous la loi d'identité, mais sous la loi de participation. Nous en avons vu les preuves plus haut[2]. L'expédition anglaise au détroit de Torrès en a apporté de nouvelles. « Il y a une affinité mystique entre les membres d'un clan et leur totem. C'est là une idée profondément imprimée en eux, et qui est évidemment d'une importance capitale. Plus d'une fois on nous a dit avec force : « *Augud* (le totem) même chose que parenté ; même famille. » On admet ainsi une ressemblance physiologique et psychologique définie entre les membres humains et les membres animaux du clan. Il n'est guère douteux que ce sentiment réagissait sur les membres du clan, et les contraignait de vivre conformément au caractère traditionnel de leur totem... Ainsi, à ce

1. *The native tribes of central Australia*, p. 650.
2. Voir ch. II, p. 94, sqq.

qu'on nous dit, les clans suivants sont belliqueux : le casoar, le crocodile, le serpent, le requin... ; la raie, le lièvre de mer sont pacifiques. Le clan *Umai* (chien) était tantôt paisible, tantôt en goût de se battre, ce qui correspond, en effet, au caractère des chiens[1]. » Et, de fait, dans presque toutes les îles du détroit, les indigènes célébraient, avec des costumes, des masques, des danses, etc., des cérémonies tout à fait semblables aux cérémonies *intichiuma* de MM. Spencer et Gillen[2].

Dans la cérémonie *intichiuma* du totem *witchetty grub* (sorte de chenille), les acteurs reproduisent les actes de l'ancêtre mythique, qui est l'intermédiaire par qui le groupe participe de son totem, et qui, par conséquent, agit mystiquement sur celui-ci[3]. Parfois on peut saisir même la modalité physique de cette action mystique. Ainsi, au cours de la cérémonie *intichiuma* du totem kangourou, il arrive que les hommes de ce totem font couler leur sang sur un certain rocher. Cet acte a pour effet de chasser dans toutes les directions les esprits des animaux kangourous qui résidaient dans ce rocher, et, par conséquent, d'augmenter le nombre des animaux vivants. Car l'esprit kangourou entre dans le kangourou animal, exactement comme l'esprit de l'homme-kangourou entre dans la femme-kangourou (lorsqu'elle devient grosse).

Cette étroite solidarité, qui ne trouve pas d'expression satisfaisante dans notre langage, justement parce qu'elle est quelque chose de plus qu'une solidarité, c'est-à-dire une participation mystique à une même essence, peut s'étendre à tous les membres d'un groupe social donné, et réaliser ainsi entre eux ce que nous appellerons, faute d'un meilleur mot, une « symbiose mystique ». Ainsi, chez les Tjingilli, MM. Spencer et Gillen ont observé la cérémonie suivante.

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 184. — Cf. Skeat and Blagden. *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 120.
2. *Ibid.*, V, p. 347-9.
3. Spencer et Gillen. *The native tribes of central Australia*, p. 171 sqq.

« Pour faire que les jeunes gens, garçons et filles, grandissent et deviennent forts et beaux, les hommes célèbrent de temps en temps une longue série de cérémonies intéressant les divers totems. Ces cérémonies ne se rapportent pas spécialement, par leur contenu, aux jeunes garçons et aux jeunes filles ; mais on les célèbre avec la pensée de favoriser la croissance des jeunes membres de la tribu, à qui, naturellement, on ne permet pas de les voir ni d'y prendre aucune part[1]. »

Même participation mystique entre la pluie et les membres du totem de la pluie, entre l'eau et les membres du totem de l'eau. Par conséquent, pour assurer la chute habituelle de la pluie, ou la présence ordinaire de l'eau dans les mares, on célébrera des cérémonies *intichiuma.* Celles-ci offrent une ressemblance frappante, jusque dans le détail le plus minutieux, avec les cérémonies analogues célébrées, pour la même fin, par les Zuñis, les Arapahos, et en général par les *pueblos* de l'Amérique du Nord, et que les collaborateurs du Bureau d'Ethnologie de Washington nous ont décrites avec tant de soin. En Australie comme dans le Nouveau-Mexique, nous voyons « des bandes courbes tracées sur le sol, qui sont censées représenter un arc en ciel..., des bandes analogues peintes sur le corps de l'acteur ; et une autre sur le bouclier qu'il porte. Le bouclier est aussi décoré de lignes d'argile blanche en zigzag qui représentent l'éclair »[2]. Ici, sans doute, intervient un autre « motif », familier à la mentalité prélogique : la valeur mystique de l'image, et le pouvoir sur un être ou sur un objet procuré par la possession de son image (magie sympathique, qui utilise la participation entre celle-ci et son original). Mais, dans les cérémonies *intichiuma*, au moins dans celles de l'Australie, il est fait appel en même temps, et surtout, à une autre participation plus profonde,

1. *The northern tribes of central Australia*, p. 476.
2. *The northern tribes of central Australia*, p. 295.

je veux dire à la communauté d'essence entre le groupe totémique et son totem. Ainsi, disent MM. Spencer et Gillen, « les totems de la pluie ou de l'eau célébreront leur cérémonie *intichiuma* quand la sécheresse aura duré depuis longtemps et que l'on souffrira cruellement du manque d'eau ; si la pluie survient dans un délai raisonnable, naturellement elle sera due à l'influence de la cérémonie... Cette cérémonie n'est pas liée dans l'esprit des indigènes à l'idée d'invoquer l'assistance d'un être surnaturel quelconque »[1]. On sait d'ailleurs que ces observateurs n'ont jamais pu découvrir, chez les tribus australiennes qu'ils ont étudiées, aucune idée de dieux proprement dits, ni « la plus légère indication ou trace de quoi que ce soit qui puisse être appelé culte des ancêtres... Les ancêtres de l'*Alcheringa* subissent des réincarnations continuelles, et cette croyance s'oppose à tout développement d'un culte d'ancêtres »[2].

Nous sommes donc ici en présence d'un mode d'action où la mentalité prélogique et mystique se traduit autrement que dans la plupart des pratiques analogues, recueillies dans des sociétés de type plus élevé que les tribus australiennes. Rien de plus commun que les pratiques qui ont pour objet de faire cesser la sécheresse, et de s'assurer le bienfait de la pluie : nous voyons encore chez nous les Rogations. Mais ces pratiques prennent le plus souvent la forme de supplications ou de prières. Même quand elles comportent, comme il arrive presque toujours, un recours à la magie sympathique, elles s'adressent en même temps à un ou plusieurs êtres divins, ou à des esprits, ou à des âmes, dont l'intervention produira l'apparition du phénomène désiré. C'est qu'on se sent plus loin de la pluie que des âmes, des esprits, ou des dieux ; c'est qu'on peut agir sur eux, communiquer avec eux, par des prières, par des jeûnes, par des rêves, par des sacrifices, par des danses, par

1. *The native tribes of central Australia*, p. 170.
2. *The northern tribes*, p. 494.

des cérémonies sacrées de toutes sortes : on ne sent pas que l'on puisse ainsi communiquer directement avec la pluie. « En certaines parties de la Chine, par exemple, dit M. de Groot, le peuple fait les frais nécessaires à l'entretien des couvents, uniquement parce qu'il est convaincu que ceux-ci peuvent régler les vents et les pluies, et assurer ainsi les moissons, si exposées à la sécheresse dans la Chine déboisée... Les habitants se cotisent librement pour l'érection et l'entretien des bâtiments, en récompense de quoi les moines sont tenus, toutes les fois que besoin est, de faire cesser la sécheresse au moyen de leurs cérémonies...[1]. » Les moines à leur tour s'adressent aux divinités intéressées, et règlent le *fung-shui*. Chez les Australiens, au contraire, nous ne trouvons ni prêtres, ni intermédiaires d'aucune sorte. La cérémonie *intichiuma* témoigne d'une solidarité immédiate, d'une participation mystique directe entre le totem de la pluie et la pluie, comme entre les membres du totem kangourou et les kangourous. Et, si étrange que cela nous paraisse, cette solidarité, cette participation ne sont pas seulement représentées, elles sont senties collectivement par les membres du groupe totémique.

Mais, dira-t-on peut-être, si la pluie tombe sans que les cérémonies aient eu lieu ? Les Australiens ont prévu l'objection sans la connaître. Ils y ont fait d'avance la réponse la plus naturelle et la plus décisive, du point de vue de la mentalité mystique. La cérémonie *intichiuma* n'a pas été célébrée par le groupe totémique, il est vrai ; mais, puisque la pluie est tombée, c'est que la cérémonie a eu lieu cependant. Elle a été célébrée par des esprits bienveillants *(iruntarinia)*. « Les *iruntarinia*, à ce qu'on croit, avertissent souvent en rêve (mais pas toujours ni nécessairement) l'*alatunja* (vieillard qui remplit les fonctions de chef religieux) d'un groupe quelconque, du moment où il convient de célébrer la cérémonie *intichiuma*. Eux-mêmes

1. J. J. M. de Groot, *Le Code du Mahājāna en Chine*, p. 100.

en célèbrent de semblables. Si, par exemple, une grande abondance de chenilles ou d'émous se produit sans que les gens des totems correspondants aient célébré les cérémonies *intichiuma*, cette abondance est alors attribuée au fait que des *iruntarinia* amis les ont célébrées[1]. » A Mabuiag, dans le détroit de Torrès, on trouve une croyance analogue. « Le *madub* était une image en bois, de forme humaine... La fonction du *madub* était de prendre soin du jardin près duquel il était placé, et de procurer de bonnes récoltes d'ignames, etc. Le soir les *madubs* devenaient vivants, et faisaient le tour du jardin, en agitant leurs crécelles pour faire pousser les plantes dans le jardin ; ils dansaient et chantaient... Bref, les esprits des *madubs* font ce que font les hommes[2]. » Selon Bergaigne, le sacrifice védique s'accomplit au ciel comme sur la terre, et avec les mêmes effets[3].

Une croyance analogue veut que des cérémonies, ayant le même objet que les *intichiuma*, soient célébrées aussi par les animaux. « En fait, les Tarahumares affirment que les danses leur ont été enseignées par les animaux... Ce sont des observateurs de la nature très attentifs. Pour eux, les animaux ne sont nullement des créatures inférieures ; ils comprennent la magie, ils savent beaucoup de choses, et ils peuvent aider les Tarahumares à faire de la pluie. Au printemps, le chant des oiseaux, le roucoulement des pigeons, le coassement des grenouilles, le cri-cri des grillons, tous les sons en un mot produits par les habitants de la pelouse sont, pour les Indiens, autant d'appels aux divinités de la pluie. Pour quelle autre raison les oiseaux et les insectes chanteraient-ils, crieraient-ils ? Et, puisque les dieux, en envoyant la pluie, exaucent les prières du cerf, exprimées par ses danses grotesques, celles du coq d'Inde, exprimées par ses jeux si curieux, les Indiens en concluent

1. SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 519-21.
2. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 346.
3. *La Religion védique*, I, p. XII-XIII.

que pour satisfaire les dieux, ils doivent, eux aussi, danser comme le cerf et jouer comme le coq d'Inde... La danse est ainsi pour eux une affaire cérémonielle très sérieuse, une sorte de culte et d'incantation plutôt qu'un divertissement. Leur terme même pour danser, *nola'voa*, veut dire littéralement « travailler »[1]. De même, dans une légende Hopi, des blattes mourant de soif dansent pour obtenir de la pluie[2].

Dans la plupart des sociétés de type un peu plus élevé que les australiennes, ce n'est plus le groupe totémique local qui assure le résultat désiré, par la célébration de cérémonies appropriées. Un membre du groupe, particulièrement qualifié, est souvent le véhicule, obligé ou choisi, de la participation qu'il s'agit d'établir. Nous avons vu un cas de ce genre en Nouvelle-Guinée, à propos de la pêche du dugong. Tantôt c'est un individu élu exprès pour la circonstance, et sans doute désigné au choix du groupe par des raisons mystiques. Tantôt il se trouve habilité pour cette fonction par une initiation spéciale, qui l'a rendu plus apte que les autres à recevoir et à exercer les influences mystiques. Tantôt enfin il est désigné d'avance par sa naissance et par les participations qu'elle implique, puisque dans ces sociétés un homme *est* véritablement la même chose que ses ancêtres, et qu'il *est* même parfois tel ou tel ancêtre, réincarné. C'est ainsi que les chefs et les rois, de par leur origine, sont souvent les intermédiaires nécessaires. Par les rites qu'ils accomplissent, et qu'ils sont seuls qualifiés pour accomplir, ils assurent l'ordre des phénomènes naturels et la vie même du groupe.

Ainsi s'interprètent encore les faits extrêmement nombreux rassemblés par M. Frazer dans son *Rameau d'Or*, et qui montrent le groupe social presque aussi soucieux de la personne de son roi que la ruche d'abeilles l'est de sa

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, p. 330-2.
2. Voth, The traditions of the Hopi, p. 238-9 (*Field Columbian Museum. Anthrop.*), VIII, 1905.

reine. Le salut du groupe dépend du salut du roi. Chez les Ba-Ronga, « la royauté est une institution vénérable et sacrée. Le respect pour le chef, l'obéissance à ses ordres sont généraux, et ce qui maintient son prestige, ce n'est pas un grand déploiement de richesse et de puissance, c'est l'idée mystique que la nation vit par lui comme le corps vit par la tête »[1]. Nous avons vu les Mandans, selon Catlin, très inquiets à la pensée que les portraits de leurs chefs seraient aux mains d'étrangers, et que par suite le repos de ces chefs pourrait être troublé dans leur tombe. Au Bengale, « les Pankhos et les Banjogis affirment qu'au temps de l'un des rajahs, Ngung jungnung, ils étaient la tribu dominante et la plus nombreuse dans cette partie du monde. Ils expliquent la décadence de leur puissance par l'extinction de la vieille race de chefs, à qui l'on attribuait une origine divine »[2].

Plus particulièrement, le roi assure souvent la régularité des pluies et l'abondance des récoltes, qui en dépend. « Dans le bon vieux temps, alors qu'il y avait encore un Ma Loango, les Bafioti étaient sûrement plus heureux. Le roi jouissait d'un pouvoir bien plus grand que les autres. Il ne poussait point les nuages, ne dirigeait pas les vents... il faisait mieux ; il faisait directement descendre la pluie du ciel, aussitôt que ses sujets en avaient besoin[3]. » En Malaisie, « on croit fermement que le roi a une influence personnelle sur les produits de la nature, par exemple sur les récoltes et sur les arbres fruitiers... ». On le croit même des résidents anglais. « J'ai souvent vu, à Selangor, le succès ou le défaut de la récolte du riz attribué à un changement d'officiers du district. Même, j'ai entendu dire, dans un certain cas, qu'une explosion de férocité s'étant produite chez les crocodiles mangeurs d'hommes, on en rendait responsable un représentant du gouverne-

1. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 139.
2. Cité par Grierson, *Linguistic survey of India*, III, 3, p. 145.
3. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 449.

ment, capable et zélé sans doute, mais peut-être peu sympathique[1]. »

Ce pouvoir mystique du roi persiste parfois après sa mort. Ainsi, chez les Ba-Ronga, « le décès de Mapounga doit s'être produit dans le courant de l'année 1890. Personne n'en parla. Mais, lorsque la nouvelle eut été rendue publique, Manganyéli, un jeune païen du district de Ribombo, me dit un jour : « Quand, la saison passée (aux environs de Noël 1890), nous vîmes les *miphimbi* (arbres portant des espèces de baies comme des abricots), tellement couverts de fruits — il y en avait eu une quantité exceptionnelle — nous avons bien pensé que le chef était mort, et qu'il nous envoyait cette abondance...[2]. »

Il est donc de la plus haute importance pour la tribu de rester en communication, ou, pour mieux dire, en communion avec ses rois morts. Précisément chez les Ba-Ronga, M. Junod a observé comment la participation se réalise, pour ainsi dire, à la fois physiquement et mystiquement, entre le groupe social et ses chefs disparus : le passage vaut d'être cité presque en entier. « Dans chacun des petits clans des Ba-Ronga..., il existe un objet sacré que l'on pourrait prendre pour une idole, mais qui est tout autre chose. On l'appelle la *mhamba*, mot qui désigne toute offrande et tout sacrifice, mais qui s'applique particulièrement à cet objet. Il paraît même qu'on a un tel respect pour lui, qu'on craint de le désigner par ce nom officiel. On l'appelle plutôt *nhlengoué* (richesse, trésor). Mais qu'est-ce encore que cette *mhamba*, sorte d'arche sainte et mystérieuse ? Lorsque le chef meurt, on lui coupe les ongles des mains et des pieds, les poils de la tête et de la barbe, et on pétrit tous ces éléments de sa personne qui sont susceptibles d'être conservés à travers les âges avec le fumier qui provient des bœufs tués à son décès. On

1. Skeat, *Malay Magic*, p. 36.
2. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 128 (note).

obtient ainsi une sorte de boulette qui est ensuite entourée de lanières de peau. A la mort du successeur de ce chef, on fabrique une seconde boulette que l'on ajoute à la première, et ainsi de suite, au cours des siècles. Actuellement la *mhamba* du Tembé peut avoir un pied de long, au dire d'un de mes informateurs qui l'a vue souvent, car elle se trouve entre les mains d'un sien cousin. Le gardien de cette relique sacrée est choisi avec soin. Ce doit être un homme d'un tempérament particulièrement calme, qui n'est adonné à aucune violence de langage et qui ne s'enivre jamais. Sorte de grand prêtre... il a une lourde responsabilité vis-à-vis du pays tout entier... L'objet mystérieux est conservé dans une hutte bâtie à son intention, derrière le village du gardien. Lorsque le dépositaire de la *mhamba* sait qu'il devra s'en servir pour un acte religieux, il demeure dans une continence absolue durant tout un mois. Quant au sacrifice solennel accompli avec le concours de cet objet, il consiste généralement en une chèvre : ...le prêtre trace en l'air des circonférences de cercle avec la *mhamba*. La prière est alors prononcée, et elle est naturellement adressée à tous les anciens chefs dont l'officiant tient en mains les ongles et les cheveux : étrange et frappante méthode d'entrer en communion avec les dieux...

« Le sacrifice avec la *mhamba* s'accomplit — dans le clan du Tembé du moins — au commencement de la saison du *bokagne*, avant d'offrir les prémices aux mânes. Sans doute, on recourt aussi à cette solennelle pratique dans les temps de danger national.

« Cette amulette, d'une valeur incommensurable, est donc le trésor suprême de la nation... Aussi est-ce l'objet qu'on laisse tomber le tout dernier entre les mains de l'ennemi. Si l'armée a été vaincue, et qu'elle doive fuir, le dépositaire de la *mhamba* part le premier... On ne lui ravira ce drapeau sacré qu'après avoir taillé en pièces tous les bataillons de la tribu. Ce malheur s'est produit, paraît-il, durant les âges passés, pour le clan du Tembé... Alors une séche-

resse terrible se produisit. Durant toute une année, le ciel fut de feu... » Et M. Junod conclut : « Conserver quelque chose du corps des grands défunts, qui sont devenus les dieux du pays, afin d'exercer quelque influence sur leur volonté, quelque pouvoir sur eux, n'est-ce pas une idée profonde et logique ?[1] » Ce récit fait voir, de la façon la plus nette, comment, pour la conscience collective du groupe social, son bien-être, son existence même et le cours régulier de la nature sont liés, par le moyen d'une participation mystique, aux chefs et aux rois de ce groupe : on sait que pour la pensée prélogique, régie par la loi de participation, une partie d'un tout vivant équivaut à ce tout, *est* le tout, au sens prélogique du verbe être. Ainsi s'explique le rôle joué dans la *mhamba* par les ongles et par les poils des rois morts.

Ce pouvoir reconnu, soit à des groupes totémiques, soit à des hommes-médecine, ou à des chefs, vivants ou morts, de consolider ou même de produire, par des cérémonies appropriées, l'ordre de la nature et la régularité des générations, n'est pas sans analogie avec la création continuée que les théologiens et certains métaphysiciens ont définie en disant que sans le concours de Dieu les êtres créés ne sauraient subsister un seul instant. Sous une forme plus grossière, c'est bien une participation du même genre que la mentalité prélogique se représente. L'ordre naturel ne dure, selon elle, que grâce à des rajeunissements périodiques, obtenus par des cérémonies spéciales qu'accomplissent ceux qui disposent des facultés mystiques nécessaires. Et souvent l'ordre social disparaît à la mort du roi, jusqu'à ce que son successeur ait pris le pouvoir : tout interrègne est anarchie. Mais il y a cette différence, que, selon la doctrine de la création continuée, si le monde ne subsiste que par Dieu, Dieu existerait sans le monde, au cas où celui-ci disparaîtrait ; tandis que, pour la mentalité

1. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 398-401.

prélogique, la réciprocité est entière. En général, il y a action et réaction totale entre le groupe totémique et son totem, et, dans les sociétés de type plus élevé, entre la nation et la série de ses rois. C'est la « symbiose mystique » dont nous avons parlé plus haut, et que notre pensée logique ne saurait concevoir nettement sans la dénaturer.

V

La communauté d'essence, la participation mystique, n'est pas représentée et sentie seulement entre les membres d'un même groupe totémique. Elle l'est aussi, dans un grand nombre de sociétés, entre l'enfant et son père, entre l'enfant et sa mère, entre l'enfant et ses deux parents ; et elle se traduit par des pratiques qui l'expriment très clairement, une fois qu'on en a reconnu le principe. Parmi ces pratiques, la couvade est souvent la seule sur laquelle les explorateurs aient fixé leur attention. Elle les a frappés par sa bizarrerie apparente. Mais, en réalité, elle fait partie d'un ensemble de tabous ou de précautions qui s'imposent tantôt au père, tantôt à la mère, tantôt à tous les deux, et qui commencent dès le moment où la grossesse est déclarée, pour se prolonger bien au delà de la naissance de l'enfant. Nous n'en signalerons que les principales.

« Quand la femme d'un brahmane est enceinte, aussitôt que le mari en est informé, il se nettoie les dents, ne mâche plus de bétel, ne fait plus sa barbe, et il jeûne jusqu'à l'accouchement[1]. » Au Loango, « le *nganga* (sorcier) impose aux futurs parents, ou à la mère seule, un *tschina* (tabou) simple ou complexe, qu'ils doivent observer jusqu'au premier cri de l'enfant, ou jusqu'à son premier pas, ou même beaucoup plus longtemps, afin que l'enfant puisse venir

1. Duarte Barbosa, *A description of the coast of East Africa and Malabar in the beginning of the XVIth century* (*Hakluyt Society*, t. XXXV, p. 123).

bien, et avoir encore des frères et des sœurs. Il arrive ainsi qu'un père tienne une conduite un peu étrange avant comme après la naissance de son rejeton »[1]. Du Chaillu raconte que « tant qu'une femelle de gorille, qu'il avait prise, fut vivante, les femmes enceintes et les maris de ces femmes n'osèrent pas approcher de sa cage. Ils étaient persuadés que si une femme grosse, ou le mari de cette femme, venait à voir un gorille, même mort, la femme donnerait naissance à un gorille, et non à un enfant. J'ai remarqué cette superstition parmi d'autres tribus encore, et non pas seulement dans le cas du gorille »[2].

En Chine, à Amoy, le mari doit être extrêmement prudent dans ses mouvements pendant la grossesse de sa femme. « Si le sol est agité, le repos et la croissance du fœtus dans le ventre des femmes, par sympathie, sont troublés aussi... Il est particulièrement dangereux d'enfoncer un clou dans un mur ; car cela pourrait clouer aussi l'esprit de la terre qui y réside, et être cause que l'enfant naîtrait paralysé d'un membre, ou aveugle d'un œil ; ou cela pourrait paralyser les intestins d'un enfant déjà né, et déterminer une constipation fatale. Les dangers qui menacent une femme enceinte augmentent au fur et à mesure que la grossesse avance. Vers la fin, aucun objet lourd ne peut plus être déplacé dans la maison, car il est bien connu que les esprits de la terre ont l'habitude de s'établir de préférence dans les objets qui sont rarement remués à cause de leur poids. Même le déplacement d'objets légers est une source de danger. On a vu des exemples de pères qui, ayant roulé la natte de leur lit après qu'elle avait été longtemps étendue à plat, ont eu la surprise pénible d'avoir un enfant avec l'oreille enroulée. Un jour, je vis un petit garçon qui avait un bec de lièvre, et son père me raconta que la mère, lorsqu'elle était enceinte de cet enfant, avait

1. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 462.
2. Du Chaillu, *Equatorial Africa*, p. 262. Cf., p. 305.

par mégarde donné un coup de ciseaux dans un vieil habit à lui, en le raccommodant...[1]. » Dans la Nouvelle-Galles du Sud, certains aliments sont interdits aux femmes pendant certaines périodes de la grossesse et de l'allaitement[2]. En Nouvelle-Guinée, pendant la grossesse..., les femmes Jabim s'abstiennent de la chair des iguanes, des seiches, des chiens, bref, de tous les aliments gras et lourds, « de peur que l'enfant ne naisse mort ou mal conformé ». L'homme Jabim est également soumis à des prescriptions. Il lui est défendu d'aller sur mer pendant la grossesse de sa femme, « les poissons s'écartent de lui, et la mer devient agitée »[3]. Au Brésil, « beaucoup de tribus indiennes ont cette coutume : quand une grossesse se déclare, les deux époux observent un jeûne rigoureux. Ils ne se nourrissent plus que de fourmis, de champignons, et d'eau où l'on a mêlé un peu de poudre de guaranà »[4]...

Aux îles de l'Amirauté, « quand une femme enceinte sent que l'accouchement est proche, elle reste à la maison et ne se nourrit plus que de poisson et de sago. Elle ne mange pas de racines d'ignames, de peur que l'enfant ne soit long et mince, elle ne touche pas aux tubercules de taro, de crainte qu'il ne soit court et gros, elle s'abstient de la viande de porc, de peur que l'enfant n'ait des soies au lieu de cheveux »[5].

Pendant l'accouchement, certaines pratiques montrent que la représentation de la solidarité entre le père et l'enfant est encore active. Ainsi, dans les tribus étudiées par MM. Spencer et Gillen, quand le travail a commencé, on ôte au père sa ceinture, et on la met à la mère. « Pas un mot n'est prononcé ; mais si au bout de quelque temps la

1. J. J. M. de Groot, *The religious system of China*, I, p. 538-9.
2. Mathews, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, 1905, p. 219.
3. Hagen, *Unter den Papua's*, p. 229.
4. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 402.
5. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 398.

naissance de l'enfant n'est pas annoncée, le mari, toujours sans ses ornements, longe une ou deux fois, à pas lents, l'*erlukwirra* (camp des femmes), à une distance de 50 yards à peu près, dans la pensée d'amener l'enfant à le suivre[1]. » Dans les tribus situées plus au nord, quand le père de l'enfant nouveau-né quitte le camp et s'en va dans la brousse pour trois jours, il laisse sa ceinture et les bandes qui serraient ses bras, de façon à n'avoir rien de serré autour d'aucune partie de son corps, « ce qui est considéré comme favorable à l'accouchée »[2].

Ici se placent les pratiques de couvade proprement dites, qui ont été bien souvent décrites. Mais, en examinant de près les observations, on s'aperçoit que, dans la plupart des cas, des interdictions et des observances sont imposées aux deux parents. Les explorateurs ont insisté davantage sur le rôle du père, soit parce que sa part est plus considérable, comme il arrive souvent, soit parce que le fait leur paraît plus extraordinaire et plus digne d'être mentionné. Et si les prescriptions observées par le père sont plus importantes et plus strictes, c'est que la participation d'essence entre l'enfant et lui est représentée et sentie plus vivement que celle qui est représentée et sentie entre la mère et l'enfant. Cette participation a été bien mise en lumière par Dobrizhoffer, qui a décrit la couvade en détail : abstinence d'aliments, de tout exercice violent, etc. Autrement, si l'enfant meurt, c'est la faute du père. Un Indien refuse de priser, parce qu'il pourrait faire du mal à son enfant nouveau-né en éternuant. Bref, les Abipones croient « que n'importe quel malaise du père influe sur l'enfant, à cause de la liaison et de la sympathie existant entre eux »[3]. M. von den Steinen nous a également donné une description détaillée de la couvade, telle qu'il l'a observée au Brésil. « Les époux ne quittaient la mai-

1. *The native tribes of central Australia*, p. 466-67.
2. Spencer et Gillen, *The northern tribes of central Australia*, p. 607.
3. Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, II, p. 231 sqq.

son que pour leurs besoins naturels. Ils vivaient exclusivement de *pogu* en boullie claire et de galettes de mandioca mise en miettes dans l'eau. Tout autre aliment aurait fait mal à l'enfant ; c'eût été comme si l'enfant lui-même mangeait de la viande, du poisson ou des fruits... Les Indiens méprisent ceux qui ne se conforment pas à cette coutume... Le père est un malade, en tant qu'il se sent ne faire qu'un avec le nouveau-né... Chez les Bororó, non seulement le père jeûne, mais, si l'enfant est malade, c'est le père qui avale les remèdes, comme nous l'apprîmes du pharmacien de la colonie militaire brésilienne, qui en était stupéfait[1]. »

D'après von Martius, les interdictions sont imposées également au père et à la mère. « Après la naissance, le père suspend son hamac auprès de celui de sa femme, pour y demeurer, comme elle, jusqu'à ce que le cordon ombilical tombe. Pendant ce temps, la mère est considérée comme impure, et les lits des époux sont séparés par une cloison de feuilles de palmier, à moins qu'ils ne disposent de deux huttes. Durant tout ce temps, ni le père ni la mère ne peuvent faire aucun travail ; le père ne peut s'éloigner de sa hutte qu'un instant le soir. Son bain habituel lui est interdit... (Certains tabous portent sur la nourriture...) Encore plus étrange est l'interdiction de se gratter le corps ou la tête avec les ongles des mains... La transgression de ces commandements entraînerait la mort du nourrisson, ou du moins le rendrait malade pour toute la vie[2]. »

De même, en Nouvelle-Guinée, « jusqu'à ce que l'enfant puisse marcher et commence à parler, la mère doit continuer à observer la diète prescrite pendant sa grossesse. Après l'accouchement, elle ne peut pas non plus fumer de tabac, « parce que l'enfant en serait tout noirci en dedans, et mourrait »... Le père doit aussi pendant quelque

1. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, p. 289-94.
2. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 643.

temps s'abstenir de tabac et de bétel ; cependant, à ce que dit Vetter, qui nous rapporte la chose, cette interdiction n'est pas rigoureusement observée »[1]. Chez les Goálás du Bengale, « pendant cette période de trois semaines, non seulement la mère, mais le père aussi est regardé comme impur, et on l'oblige à suspendre toutes ses occupations habituelles »[2]. Dans le sud de l'Inde, « le Rev. S. Mateer a observé que, après l'accouchement d'une femme Paraiyan, à Travancore, le mari est soumis à un jeûne de sept jours ; on ne lui donne ni riz cuit, ni aucun autre aliment, excepté des racines et des fruits ; il ne boit que de l'arrack ou du vin de palme »[3]. Chez les Klamath de l'Orégon, « après la naissance de l'enfant, le père ni la mère ne mangent de viande pendant dix jours »[4].

Ces faits, auxquels il serait facile d'en ajouter beaucoup d'autres semblables, suffiront sans doute à établir que toutes les pratiques relatives aux rapports du nouveau-né avec ses parents (y compris la couvade), ainsi que les tabous de grossesse, impliquent, au moins originairement, l'idée d'une participation intime entre l'enfant né ou à naître, et son père ou sa mère, ou tous les deux.

Le cas du Bororó prenant les médicaments quand l'enfant est malade est peut-être le plus caractéristique, parce que c'est celui qui montre le mieux la participation. Mais les autres pratiques procèdent, au moins primitivement, des mêmes représentations collectives. Que certaines de ces pratiques subsistent — par exemple la couvade proprement dite — tandis que les autres disparaissent, que le sens en soit oublié, on cherchera, et naturellement on trouvera une explication de la coutume extraordinaire qui veut qu'un homme se mette au lit aussitôt que sa femme

1. Hagen, *Unter den Papua's*, p. 234.
2. Risley, *Castes and tribes of the Bengal*, I, 289.
3. E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, p. 550.
4. Gastchet, *The klamath language*, p. 91.

a accouché. Mais ces explications plus ou moins vraisemblables ne tiennent pas, lorsque la couvade est replacée dans l'ensemble de pratiques auquel elle se rattache.

Même longtemps après la naissance, même à distance, la participation entre le père et le fils peut encore être vivement sentie. Ainsi, à Bornéo, « les vêtements de guerre sont souvent faits de peau de chèvre ou de cerf, et n'importe quel homme peut porter un vêtement de guerre de ce genre. Mais, quand un homme a un jeune fils, il est très attentif à éviter tout contact avec quelque partie que ce soit d'un cerf, de crainte que, par l'effet de ce contact, il ne transmette à son fils quelque chose de la timidité du cerf. Un jour que nous avions tué un cerf, un chef Kenyah refusa absolument d'en laisser transporter la peau dans son bateau, alléguant qu'il avait un jeune fils »[1].

C'est surtout au moment de l'initiation des jeunes gens — initiation qui est, comme on le verra plus loin, une sorte de nouvelle naissance — que la participation entre eux et leur mère redevient sensible, et qu'elle se traduit par un ensemble de pratiques. Par exemple, chez les Aruntas, « pendant que le jeune homme qui a subi la circoncision est parti dans la brousse, sa mère ne doit pas manger d'opossum, ni de grand lézard, ni d'une certaine espèce de serpent, ni de graisse d'aucune sorte : autrement elle retarderait le rétablissement de son fils... Chaque jour, elle se frotte tout le corps avec de la graisse, ce qui est supposé aider au rétablissement de son fils »[2]... Dans d'autres tribus, « pendant que le jeune homme est absent, sa mère porte toujours un *alpita* dans ses cheveux..., et elle prend garde de ne jamais laisser éteindre son feu. L'objet de la première coutume est d'aider son fils à rester éveillé la nuit (la privation de sommeil est une des épreuves de l'initiation). On appelle *alpita* l'extrémité de la queue du

1. Hose et Mac Dougall, Relations between men and animals in Sarawak, *J. A. I.*, XXXI, p. 187.

2. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 250.

lapin-bandicoot, petit animal qui est très vif pendant la nuit. Par suite, porter sur soi un *alpila* est un stimulant certain pour empêcher de s'endormir. Et l'effet ne se produit pas seulement sur la personne qui porte effectivement l'*alpila*, mais aussi quand celui-ci est porté par un proche parent de la personne sur qui l'on désire obtenir cet effet »[1].

Dans une cérémonie australienne d'initiation décrite en détail par M. Mathews, les mères des novices sont l'objet d'un traitement spécial, qui ressemble fort à celui des personnes en deuil, et ensuite à celui des accouchées — ce qui confirme l'idée que l'initiation comporte une mort apparente et une nouvelle naissance. « Au camp, les mères des novices appartenant à chaque contingent occupent un emplacement à part, pour elles seules, à quelque distance du camp de leur propre tribu. Chaque mère a un feu pour elle, et il n'est permis à personne d'autre d'en user... Leurs sœurs, ou les sœurs de leur mère, ou de vieilles femmes leur fournissent de quoi manger, et pourvoient à leurs besoins en général. Ces femmes portent collectivement le nom de *yanniwa*, et aucune autre femme ni aucun enfant ne peut se mêler de ce qu'elles font. Chacune des mères mange toute la nourriture qui lui est apportée : car, si elle en donnait quelque partie aux autres femmes présentes, ce serait une cause de mal pour son fils. D'ailleurs toutes les mères ont un régime d'abstinence pendant l'absence de leurs fils[2]. » Dans la province de Victoria, « les mères des novices mangent la même nourriture que leurs fils, qui sont au loin dans la forêt, et sont obligées comme eux d'observer le silence. Elles chantent chaque matin, à l'aurore, les chants qui sont prescrits, et pendant qu'elles chantent, debout, elles prennent dans le feu des morceaux de bois enflammés, et elles les agitent à plusieurs reprises

1. Spencer et Gillen, *The northern tribes of central Australia*, p. 344.
2. Mathews, The Burbong or initiation ceremony, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1898, p. 131-151.

dans la direction où elles supposent que le campement des novices est situé »[1]. Enfin, dans la Nouvelle-Galles du Sud, « pendant le temps qu'un jeune homme est au loin dans la forêt avec les vieillards, subissant la série des cérémonies d'initiation, il ne doit manger qu'une certaine sorte d'aliments, et son père et sa mère sont mis au même régime que lui. Et quand un novice est libéré d'un tabou relatif à la nourriture, sa mère en est affranchie en même temps »[2].

1. Mathews, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *ibid.*, 1905, p. 317-18.
2. *Ibid.*, p. 259 *(New South Wales. Thurrawal and Thoorga tribes).*

Chapitre VII

INSTITUTIONS OU SONT IMPLIQUÉES DES REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES RÉGIES PAR LA LOI DE PARTICIPATION

(Suite)

Il est une série de pratiques dont l'interprétation ne souffre aucune ambiguïté, du moins quant à la fin qui y est poursuivie : ce sont celles qui ont pour objet de traiter les malades, de prévenir un dénouement fatal, et de les ramener à la santé. Ici encore, nous allons voir l'examen des pratiques presque universellement suivies dans les sociétés inférieures confirmer les résultats que nous a donnés l'analyse de leurs représentations collectives : orientation mystique, préconceptions ne laissant qu'une place très restreinte à l'observation et à l'expérience, liaisons d'êtres et de phénomènes régies par la loi de participation. Les faits sont extrêmement variés dans le détail, et cependant assez uniformes si l'on remonte aux conditions mentales d'où ils dépendent. Je m'attacherai de préférence à ceux qui mettent le mieux ces conditions en évidence.

I

A) En premier lieu, la conception même de la maladie est mystique : c'est-à-dire que la maladie est toujours considérée comme produite par un agent invisible et intangible, conçu d'ailleurs de façons fort diverses. Sur ce point, les observateurs sont unanimes. « Il faut bien

se garder de croire que le Fidjien conçoit la maladie comme nous. Pour lui, la maladie est comme un fluide, une influence extérieure qui vient peser sur le malade et même le posséder. Ce fluide ou cette influence peut venir ou des dieux, ou des démons, ou des vivants ; mais de causes naturelles, comme du froid ou du chaud, presque jamais... La maladie n'avait point pour les Fidjiens de cause naturelle ; ils en cherchaient le secret *prœter naturam*, c'est-à-dire dans un monde invisible, qui vivait côte à côte avec celui-ci[1]. » Les expressions dont se sert le P. Rougier sont remarquables. Pour notre pensée, en effet, ce monde invisible ne peut être que coexistant, mais extérieur, à ce que nous appelons la nature. Ce qui caractérise au contraire, selon nous, la mentalité prélogique, c'est que dans ses représentations collectives ces deux mondes ne font qu'un. Les éléments mystiques y sont naturels au même titre que les autres, qui participent d'eux. Le pasteur Junod fait bien sentir cette participation sous la distinction qu'il s'efforce d'établir. « L'indigène considère les maladies non seulement comme un désordre physique, mais comme le résultat d'une sorte de malédiction de nature plus ou moins spirituelle, et voilà pourquoi il faut non seulement traiter son patient pour tel ou tel symptôme, mais enlever la souillure qu'il a contractée. Quand il opère cette seconde cure, le médecin est devenu ce qu'on nomme vulgairement un sorcier. De là ses efforts pour paraître un personnage surnaturel (costume, accessoires, etc.)... Tout cet attirail inspire à la fois crainte et confiance à ses clients[2]. » Mais la maladie ne requiert pas l'intervention distincte et successive du médecin et du sorcier. C'est la conception mystique qu'on en a qui entraîne la nécessité de moyens mystiques pour s'en rendre maître et s'en délivrer.

1. Em. Rougier, Maladies et médecins à Fiji autrefois et aujourd'hui, *Anthropos*, II (1907), p. 69, p. 999.
2. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 375.

Cette représentation mystique peut d'ailleurs varier presque à l'infini. Ainsi, au Loango, les indigènes affirment que « quelque chose attaque l'homme par surprise, s'introduit en lui, le maltraite. Ce quelque chose peut être : des forces, des malignités, des poisons — lesquels émanent des objets naturels, des localités, des aliments solides et liquides — mais aussi des fétiches, des hommes, des sorciers. Ce peut être encore des âmes quelconques, qui viennent frôler le malade, et se glisser en lui, ou bien des âmes déterminées, qui se repaissent de sa force vitale, engendrent des douleurs, le paralysent, troublent son esprit, etc. »[1]. Au Laos, « toutes les maladies, quelles qu'elles soient, depuis le moindre bobo jusqu'à la plus grave, proviennent soit d'un esprit irrité, soit d'un mort mécontent... La médecine thay ne connaît guère de causes naturelles »[2]. Dans la province de Bombay, « quelle que soit la maladie qui frappe homme, femme ou enfant, ou même le bétail, les Kolies imaginent qu'elle provient de l'action d'un esprit malin ou d'une divinité offensée ; et au bout de quelque temps, après avoir en vain essayé de guérir la maladie par les remèdes qu'ils peuvent connaître, ils consultent un exorciste ou un expulseur d'esprits malins »[3]. Au Bahr el Ghazal, « même quand la maladie n'est pas attribuée directement aux machinations de quelque ennemi, l'idée de « possession » est toujours prédominante »[4]. Bref, sans insister davantage sur des faits bien connus, le malade est un homme en proie à l'action d'une force ou influence maligne.

B) De cette représentation mystique de la maladie suivent immédiatement les pratiques relatives au diagnostic.

1. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 443-4.
2. A. Bourlet, Les Thays (Laos), *Anthropos*, II, 1907, p. 620.
3. Capt. A. Mackintosh, An account of the tribes of Mhadeo-Kolies, *Transactions of the Bombay geographical Society*, 1836, *reprinted* 1864, I, p. 227.
4. Cummings, Sub-tribes of the Bahr el Ghazal Dinkas, *J. A. I.*, 1904, p. 156.

Il s'agit de savoir quelle est la force ou l'influence maligne qui s'est emparée du malade, quel maléfice s'est exercé, quel vivant ou quel mort en veut à sa vie, etc. Ce diagnostic, d'où tout le reste dépend, ne pourra être obtenu que par un homme qualifié pour entrer en contact avec les forces mystérieuses et avec les esprits, et assez puissant pour les combattre, et pour les expulser. La première démarche sera donc de s'adresser à l'homme-médecine, au shaman, au sorcier, au docteur, à l'exorciste, de quelque nom qu'on veuille l'appeler ; et le premier soin de celui-ci, s'il consent à entreprendre la cure, sera de se mettre dans l'état spécial où il doit être pour communiquer avec les forces et les esprits, et pour exercer sur eux effectivement la puissance qu'il possède toujours à l'état virtuel. De là toute une série d'opérations préliminaires, qui durent souvent plusieurs heures, ou toute une nuit : jeûne, ou intoxication, costume spécial, ornements magiques, incantations, danses jusqu'à complet épuisement et transpiration excessive ; tant qu'enfin le « docteur » semble perdre connaissance, ou être « hors de lui ». Alors se produit ce que nous appellerions un dédoublement de la personnalité. Il est devenu insensible à tout ce qui l'entoure, mais en revanche il se sent transporté dans le monde des réalités intangibles et invisibles, dans le monde des esprits, ou du moins il entre en communication avec lui. A ce moment, le diagnostic se fait, par intuition, et par conséquent sans erreur possible : le patient et son entourage y croiront aveuglément. Voici un exemple entre mille : « Le plus important des ornements du shaman (qui va s'occuper d'un malade), est une coiffure, faite d'une natte, et qu'il porte pour ses incantations... Avant de mettre cette coiffure, il souffle dessus, et il l'asperge avec de l'eau qui a été versée sur des herbes magiques. A peine a-t-il cette coiffure sur la tête qu' « il se conduit comme s'il était saisi d'un accès de folie » ; il se met dans un état d'extase en chantant le chant qu'il a reçu de son esprit protecteur

au moment de son initiation. Il danse jusqu'à ce qu'il transpire abondamment, et à la fin son esprit vient et lui parle[1]. »

Le diagnostic dépendant ainsi de ces pratiques mystiques, qui sont à la fois nécessaires et suffisantes, on ne prête que fort peu d'attention aux symptômes physiques. « En Afrique occidentale, dit M. Nassau, le diagnostic ne se fait pas par un examen et une comparaison des symptômes physiques et mentaux, mais par le moyen du tambour, de la danse, du chant forcené, du miroir, de la fumée des drogues, de la consultation des reliques, et de la conversation avec l'esprit lui-même[2]. » Chez les Cherokees, « la description... est toujours extrêmement vague, et, en général, le nom donné par le shaman à la maladie n'exprime que son opinion touchant la cause occulte du mal. Ainsi, ils ont des noms distincts pour le rhumatisme, le mal de dents, les furoncles, et un petit nombre d'autres affections aussi nettement caractérisées. Mais, pour tout le reste, leur description des symptômes se ramène à dire que le malade a eu de mauvais rêves, qu'il a les yeux cernés, qu'il se sent fatigué. Les noms donnés aux maladies sont du genre des suivants : « Quand ils rêvent de serpents », « quand ils rêvent de poissons », « quand des revenants les tourmentent », « quand quelque chose fait que quelque chose les ronge », « quand la nourriture est changée » — c'est-à-dire, quand une sorcière fait que la nourriture germe et pousse dans le corps du malade, ou qu'elle s'y transforme en un lézard, en une grenouille ou en un bâton pointu »[3].

Au reste, cette indifférence touchant les symptômes physiques provient aussi de la représentation mystique de la

1. Fr. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 645-6.
2. Nassau, *Fetichism in West-Africa*, p. 215.
3. James Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 337, p. 368.

maladie. Ce n'est pas le corps, ce ne sont pas les organes visibles qui recèlent la cause du mal : c'est l'âme ou l'esprit qui est atteint. Il n'y a donc pas lieu de s'attacher à l'observation des symptômes visibles. Ainsi, en Afrique occidentale, « le dogme qui dirige la pratique (du docteur) est que, dans tous les cas de maladie où le sang ne se montre pas, le patient souffre de quelque chose de dérangé dans son âme »[1]. Selon les Iroquois, « toute maladie est un désir de l'âme, et on ne meurt que parce que le désir n'est pas accompli ». Dans l'Acadie, on ne refuse rien au malade de ce qu'il demande, parce que ses désirs en cet état sont des ordres du génie tutélaire — et quand on appelle les jongleurs, c'est parce qu'ils peuvent mieux savoir des esprits la cause du mal et les remèdes convenables... Le jongleur a pour devoir de découvrir le maléfice, cause de la maladie. Il commence par se faire suer, et quand il s'est bien fatigué à crier, à se débattre et à invoquer son génie, la première chose extraordinaire qui lui vient en pensée, il lui attribue la cause de la maladie. Plusieurs, avant d'entrer dans l'étuve, prennent un breuvage composé, fort propre à leur faire recevoir l'impression céleste[2].

C) Traitement. On peut prévoir que, quel qu'il soit, il vaudra exclusivement par sa vertu mystique. Son efficacité résultera tout entière de liaisons et de participations de nature spirituelle ou magique. Par suite, la thérapeutique des blancs n'a aucune valeur. Leurs remèdes font peut-être du mal (en vertu de leurs propriétés mystiques qu'on ne connaît pas), mais à coup sûr, ils ne peuvent faire de bien, et ils sont impuissants à guérir les maladies des primitifs. « Il y a une femme qui est malade depuis l'an dernier. Je suis allé la voir plusieurs fois et je lui ai demandé si elle voudrait bien prendre mes remèdes. Elle

1. M. Kingsley, *West-African studies*, p. 169.
2. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 367.

a répondu : « C'est le diable qui m'a donné cette maladie, et elle ne peut être guérie par des remèdes. Les *tamiluanas* (sorciers) seuls peuvent me guérir en expulsant le démon qui est en moi[1]. » La vive répugnance éprouvée à l'égard des traitements européens, quels qu'ils soient, est générale. Du point de vue de la mentalité prélogique, elle est inévitable, et il faut reconnaître qu'en fait elle est très souvent justifiée par l'événement, surtout quand il s'agit de membres d'une société de type tout à fait inférieur. Ainsi, dans la province de Victoria (Australie), « un médecin avoua que, en général, chaque fois qu'il avait donné particulièrement ses soins à un indigène malade, il n'avait réussi qu'à le tuer plus vite... Lâchés dans la forêt, ils se rétablissent rapidement ». D'où vient cela ? « En premier lieu, à l'hôpital, il faut tenir compte du sentiment que le malade éprouve. Séparé de sa société habituelle, il devient triste, abattu. Puis... on lui a peut-être coupé les cheveux, on lui a ôté ses vêtements, et probablement avec eux quelque objet qui lui tient particulièrement à cœur. (Il se sent ainsi à la merci d'inconnus, qui peuvent exercer sur lui, sans qu'il le sache, toutes sortes d'actions funestes.) Il a peur de l'homme blanc ; il s'effraie de ce qu'on veut lui faire avaler, et les médicaments même d'usage externe l'épouvantent : ne peuvent-ils pas, pour autant qu'il sache, avoir des propriétés secrètes qui causeront sa mort ?...[2]. »

Certains observateurs ont bien démêlé la raison de cette répugnance. Ainsi, en Nouvelle-Zélande, M. Elsdon Best écrit : « Une grande défiance contre les docteurs européens est manifeste dans ce district. Il est probable qu'elle n'est pas due à ce que l'on ne croit pas au savoir médical de ces docteurs. Mais les indigènes ont une crainte instinctive que le médecin ne touche à leur état de *tapou*, et que leur principe vital ne soit mis en danger par l'emploi des

1. Solomon, Diaries kept in Car Nicobar, *J. A. I.*, XXXII, p. 231-2.
2. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*. I, p. 259-60.

méthodes européennes. Une femme d'un certain âge, dans ce district, tomba gravement malade à Rotorua, et l'on conseilla de l'envoyer à l'hôpital. Les siens s'y opposèrent vivement, la pressant de rester fidèle aux usages indigènes et disant qu'ils aimeraient mieux la voir mourir que de la laisser opérer par un Européen. Elle fut pourtant menée à l'hôpital, opérée, et elle guérit. Rentrée chez elle, j'entendis un jour une vieille femme qui lui demandait : « En quel état êtes-vous maintenant ? » (c'est-à-dire votre *tapou*, votre principe vital est-il intact ?) — « Oh ! répondit-elle, il n'y a pas de bouilloire des blancs que l'on n'ait versée sur moi ! » (La souillure la plus redoutable est celle qui provient des instruments de cuisine.) Son *tapou* était perdu. Aussi s'attachait-elle très sérieusement aux manières et aux habitudes européennes, seul moyen désormais de protéger sa vitalité. Mais ce cas est rare[1]. »

En revanche, les Australiens ont une foi entière dans les méthodes de traitement suivies par leurs docteurs indigènes. Ils admettent d'ailleurs que ces docteurs seraient impuissants à guérir les Européens, et, pour les mêmes raisons, incapables aussi de leur infliger des maladies, comme ils le font aux indigènes. « Pour leur prouver l'imposture dont leurs Baangals usaient à leur égard, je m'offris à servir de sujet à celui d'entre leurs Baangals qu'ils voudraient choisir pour opérer sur moi ; leur disant qu'il ne serait pas besoin d'aller jusqu'au bout, pour que la démonstration fût décisive en leur faveur, et que s'ils me rendaient seulement tant soit peu malade, la preuve serait faite pour moi que leurs Baangals sont tout ce qu'ils prétendent être. Cette proposition leur parut si ridiculement absurde qu'ils ne firent que rire de moi. « Imbécile ! espèce d'idiot ! Vous êtes par trop un blanc. Ce ne sont pas là vos Baangals à vous ![2]. »

1. Elsdon Best, Maori medical Lore, *Journal of the Polynesian Society*, 1904, XIII, p. 223-4.
2. Beveridge, The Aborigines of the lower Murray, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1884, p. 70.

Quels que soient les traitements que l'on prescrit au malade, les drogues qu'on lui fait avaler, le régime qu'on lui impose, qu'on lui prescrive des bains de vapeur, des saignées, dans certains cas la trépanation — l'efficacité n'en sera due qu'à des forces mystiques. Là-dessus encore les observateurs sont d'accord. Ainsi, les Dayaks « ne font cas d'une drogue que si elle a été l'objet de passes mystérieuses, et avec des instructions qui n'en finissent pas, pour savoir comment la prendre, dans quelle position, quelle incantation répéter en la regardant. Ils ne peuvent considérer aucune chose comme précieuse, ou y avoir confiance, si elle n'est reliée en quelque manière au surnaturel »[1]. Chez les Negritos des Philippines, « toute maladie est causée par des esprits, qu'il faut expulser du corps avant qu'une guérison puisse être effectuée »[2]. M. Nassau est très explicite sur ce point. « Pour l'esprit de l'indigène malade, l'herbe médicinale bienfaisante employée par le docteur, et l'esprit qui y est associé et qui lui assure son efficacité (esprit invoqué par ce même docteur), sont des termes inséparables... Il est clair qu'ils regardent les ingrédients qui entrent dans un fétiche (médical) des mêmes yeux dont nous regardons les drogues de notre *materia medica*. Mais il est clair aussi que leurs drogues produisent leurs effets, non pas comme les nôtres, par certaines propriétés chimiques qui leur sont inhérentes, mais par la présence d'un esprit dont elles sont le véhicule favori. Et il est clair encore que cet esprit est amené à agir par les enchantements du docteur-magicien[3]. » Miss Kingsley exprime la même idée en une formule frappante. « Dans toute action exercée, un esprit agit sur un esprit : donc l'esprit du remède agit sur l'esprit de la maladie. Certaines maladies peuvent se combattre par certains esprits, qui sont dans certaines herbes. D'autres maladies ne relèvent pas des esprits qui

1. Brooke, *Ten years in Sarawak*, II, p. 228-9.
2. W. A. Reed, *The Negritos of Zambales* (Manila, 1904), p. 68.
3. Nassau, *Fetichism in West-Africa*, p. 81, p. 162.

habitent les herbes ; elles doivent être extirpées par des esprits plus haut placés[1]. »

Il faut aussi tenir compte de ce que la mentalité prélogique ne procède pas par concepts aussi rigoureusement définis que le fait notre pensée. Elle n'établit pas de distinction bien tranchée entre l'influence mystique qui, moyennant certaines opérations, cause une maladie ou la guérit, et celle qui n'a pas de caractère médical, mais qui produit des effets du même genre, en modifiant les dispositions physiques ou morales des hommes, des animaux ou des êtres invisibles. Nous retrouvons donc ici une représentation extrêmement générale, sans être abstraite ni vraiment conceptuelle, et analogue à celles de *mana*, de *wakan*, d'*orenda*, de *mulungu*, etc., qui ont été étudiées plus haut. Certains observateurs en ont fait explicitement la remarque. « Si la confusion entre médecin et thaumaturge est générale, cela provient de ce que la notion de *mori* (médecine) est elle-même très vague. Le *mori*, ce n'est pas seulement la racine médicinale, le simple qui guérit, ce sont aussi les moyens magiques de toutes sortes, entre autres ceux qui changent la volonté. Les païens sont persuadés que si leurs enfants deviennent chrétiens, c'est parce qu'on leur a administré une médecine, un *mori* ; c'est un *mori* qui rendra attrayantes les filles délaissées. Tout est *mori*, jusqu'à la poudre noire avec laquelle les blancs frottent leurs fourneaux pour enlever la rouille[2]. »

Très souvent, lorsque le « docteur » a terminé ses incantations et ses opérations magiques, lorsqu'il est en communication avec les esprits, il applique sa bouche sur la partie malade, et, après un effort de succion plus ou moins prolongé, il montre, d'un air de triomphe, au patient et aux assistants, un petit morceau d'os, ou de pierre, ou de charbon, ou de quelque autre substance. Tous croient qu'il l'a

1. *West-African studies*, p. 153.
2. JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 468 (note).

extrait du corps du malade, et que la guérison est ainsi assurée et même accomplie. On pourrait comparer ce geste à celui du chirurgien faisant voir à ses élèves une tumeur qu'il vient d'extirper. Mais, en réalité, l'analogie est tout extérieure. Le fragment d'os ou de pierre que le « docteur » retire de sa bouche n'est pas le mal dont souffre le patient, il n'en est même pas la cause, il n'en est que le véhicule.

« L'idée que les douleurs sont causées par des corps étrangers incrustés dans les chairs du patient est largement répandue chez les peuples non civilisés du monde entier, comme on le sait depuis longtemps ; mais, autant que je sache, on n'a pas remarqué que cette substance étrangère — du moins chez les Indiens de la Guyane — est souvent, sinon toujours, regardée non pas simplement comme un corps naturel, mais comme la forme matérialisée d'un esprit ennemi[1]. »

La cause vraie du mal, c'est l'influence maligne, l'ensorcellement, le maléfice qui a fait entrer dans le corps, avec ce morceau d'os ou de pierre, un principe de dépérissement. L'extraction signifie la supériorité de l'influence du « docteur » sur celle de ce principe nocif : elle est le signe de cette victoire, qui parle aux yeux. Mais cette victoire est mystique comme le mal lui-même. C'est toujours, selon l'expression de miss Kingsley, l'action d'un esprit sur un esprit.

Rien ne fait mieux comprendre cette disposition de la mentalité prélogique que les pratiques médicales des Cherokees, dont M. Mooney a recueilli les formules, avec leur explication, de la bouche même des Indiens. Soit par exemple la formule qui contient le traitement du rhumatisme. Elle se compose de deux parties : la première consiste en invocations qui s'adressent successivement au chien rouge, au chien bleu, au chien noir et au chien blanc ; la seconde énonce une prescription détaillée, avec la façon

1. Im Thurm, *Among the Indians of Guiana*, p. 333.

de préparer et de prendre le médicament[1]. Cette formule est « particulièrement explicite ». Elle serait pourtant, au moins dans sa première partie, tout à fait inintelligible, sans les explications que fournissent les idées, connues par ailleurs, que les Indiens se font des maladies et de la façon dont on peut les combattre.

La croyance la plus répandue chez les Cherokees, au sujet du rhumatisme, le considère comme causé par les esprits des animaux qui ont été tués, en général par ceux des cerfs, désireux de se venger sur le chasseur. La maladie même, appelée d'un nom figuré qui signifie « celui qui s'introduit », est regardée comme un être vivant. Les verbes employés en parlant d'elle montrent que cet être est long comme un serpent ou un poisson. Il est amené par le chef des cerfs qui le fait entrer dans le corps du chasseur (surtout dans les membres et aux extrémités) : aussitôt une douleur intense se déclare. L' « intrus » ne peut être chassé que par quelque esprit-animal plus puissant qui soit l'ennemi naturel du cerf : d'ordinaire par le chien ou le loup. Ces animaux-dieux vivent dans une région supérieure, par delà le septième ciel, et sont les grands prototypes dont les animaux terrestres ne sont que des réductions. Ils sont logés, en général, aux quatre points cardinaux, dont chacun a un nom mystique, et une couleur propre qui s'applique à tout ce qui est de lui. (On reconnaît ici les participations complexes qui s'expriment toujours dans ces représentations collectives de la mentalité prélogique[2].) Ainsi l'Est, le Nord, l'Ouest et le Sud sont respectivement le pays du soleil, du froid, de l'obscurité, et *wă'ha lă'* ; et leurs couleurs sont : rouge, bleu, noir et blanc. Les esprits blancs et rouges sont généralement invoqués pour obtenir la paix, la santé et les autres bienfaits de ce genre ; les rouges seuls, pour le succès d'une entreprise ; les bleus,

1. James Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 346 sqq.
2. Voir plus haut, ch. V, p. 242.

pour déjouer les plans d'un ennemi et causer sa défaite ; les noirs, pour assurer sa mort. Les esprits rouges et blancs sont considérés comme les plus puissants.

Cela posé, dans la formule du rhumatisme, le docteur invoque d'abord le Chien rouge dans le pays du soleil, « comme s'il était à une grande distance » et le supplie de venir vite au secours du malade ; puis la supplication fait place à l'affirmation que le Chien rouge est là, et qu'il a emporté une portion du mal à l'autre extrémité de la terre. Dans les paragraphes suivants, le Chien bleu du pays du froid, le Chien noir du pays de l'obscurité, le Chien blanc de *Wăhală*, sont invoqués de la même façon et emportent chacun une portion du mal...

Les formules se composent généralement de quatre paragraphes. Celle-ci par exception en a cinq.

Vient ensuite la partie physique du traitement. Le remède consiste en une décoction chaude des racines de quatre variétés de fougère, avec laquelle on frictionne le patient. La friction est faite quatre fois par le docteur, qui récite à voix basse en même temps la formule invocatrice : la première à l'aube, la dernière à midi.

Quatre est le nombre sacré qui reparaît dans tous les détails de ces formules (quatre esprits invoqués en quatre paragraphes, le docteur souffle quatre fois sur la partie malade, quatre herbes dans la décoction, quatre frictions, et souvent des « tabous » imposés pour quatre jours)[1].

Autre formule cherokee : « Pour les traiter quand quelque chose fait que quelque chose les ronge en dedans. » Cette maladie est spéciale aux enfants en bas-âge. Les symptômes en sont une nervosité extrême et un sommeil troublé, l'enfant se réveillant en sursaut et se mettant à

1. Il est à remarquer qu'on retrouve ailleurs la croyance qui fait de la maladie du chasseur une vengeance du gibier. Ainsi, chez les Bororó du Brésil, « un chasseur tombe malade ou meurt. A qui attribuer ce vilain tour ? A l'esprit d'un animal qu'il a tué et qui se venge ». Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens*, p. 399. Cf., Schoolcraft, *Information*, etc., II, p. 180.

pleurer. D'où vient cette maladie ? Des oiseaux. Un oiseau a projeté son ombre sur le petit patient, ou des oiseaux se sont réunis en assemblée dans son corps. (Cette dernière expression fait entendre que les animaux qui causent la maladie sont en grand nombre. D'autres fois, on dit, dans le même sens, qu'ils ont fondé une colonie, ou établi une maison commune dans le corps.) L'animal cause de la maladie étant un oiseau doit être expulsé par un ennemi des oiseaux. Par conséquent, la formule invoque l'épervier bleu et le faucon brun pour chasser les intrus... Le remède consiste en une décoction chaude d'écorces et de racines de certaines plantes. L'écorce est toujours prise sur l'arbre du côté de l'est, et les racines, le plus souvent, sinon toujours, sont choisies du même côté. Les écorces et les racines ne sont pas écrasées, mais simplement mises à l'étuve dans l'eau chaude pendant quatre jours. L'enfant est alors déshabillé et lavé sur tout le corps avec cette décoction matin et soir, pendant quatre jours, etc.[1].

D) La *materia medica* employée par les « docteurs » et par les sorciers des sociétés de type inférieur suggère des réflexions analogues. Ce qu'ils connaissent de simples efficaces est fort variable. Tantôt les explorateurs disent merveille de leur sagacité ; tantôt, comme c'est le cas des Cherokees, leurs ressources réelles sont d'une grande pauvreté. Mais, à supposer même qu'ils prescrivent pour une certaine maladie le médicament que nos médecins ordonneraient aussi, l'esprit dans lequel ils le font est tout autre. Il s'agit presque toujours pour eux soit d'arriver à expulser l'influence ou l'esprit dont la présence cause la maladie, soit de faire participer le malade à une vertu constatée ou supposée dans le remède, et qui lui fera surmonter le mal. Dans ce dernier cas, c'est la thérapeutique « sympathique », qui est universellement répandue, et dont les médecins

1. Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 355-6.

européens usaient encore il n'y a pas trois siècles. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, dans la Colombie britannique, « on fait boire aux femmes stériles une décoction de nids de guêpes, ou de mouches, parce que ces insectes se reproduisent en quantité »[1]. Les faits de ce genre, comme on sait, sont innombrables.

Toutefois, la vertu curative des drogues est subordonnée, en général, à un grand nombre de conditions. Il faut, s'il s'agit de plantes, qu'elles aient été cueillies par certaines personnes, à un certain moment, avec certaines incantations, certains instruments, la lune étant à telle phase, etc. ; faute de quoi, le remède n'opérerait pas. Au Canada, « avant le départ d'une expédition de guerre..., toute la bourgade étant assemblée, un de ces charlatans déclare qu'il va communiquer aux racines et aux plantes, dont il a fait bonne provision, la vertu de guérir toutes sortes de plaies, et même de rendre la vie aux morts. Aussitôt, ils se mettent à chanter ; d'autres jongleurs lui répondent, et l'on suppose que pendant le concert, qui est accompagné de beaucoup de grimaces de la part des acteurs, la vertu médicinale se répand sur les drogues »[2]. Chez les Cherokees, les « docteurs » qui vont chercher les herbes, les écorces, les racines, doivent se conformer à des règles très compliquées, dont M. Mooney n'a pas pu donner tout le détail. Le shaman doit s'être pourvu d'un certain nombre de perles blanches et rouges (de ces perles qui tiennent une place importante dans les opérations magiques, où elles se mettent à remuer entre les doigts du shaman : les Indiens croient qu'elles deviennent alors vivantes). Il doit s'approcher de la plante d'un certain côté, et tourner autour d'elle de droite à gauche une ou quatre fois, en récitant certaines prières. Il arrache alors la plante avec ses racines, laisse

1. F. Boas, The N. W. tribes of Canada (Vancouver), *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 577.
2. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 219-20.

tomber une de ses perles dans le trou, et le referme avec de la terre... Parfois le docteur doit ne pas toucher aux trois premières plantes qu'il rencontre, et prendre seulement la quatrième, après quoi il peut retourner aux trois autres. L'écorce est toujours enlevée du côté de l'est... parce que de ce côté elle s'est mieux imprégnée de vertu curative en recevant les rayons du soleil, etc.[1].

Si le malade guérit, tout est bien, et l'homme de l'art reçoit la récompense promise, avec l'expression de la reconnaissance des intéressés. Mais si, malgré ses efforts, la maladie finit mal, il arrive rarement — bien que ce ne soit pas sans exemple — qu'il en soit rendu responsable. Dans certaines sociétés d'une organisation politique déjà assez élevée, il peut n'être pas sans danger d'avoir à soigner les grands personnages et les rois. Dans les sociétés de type inférieur, l'insuccès est en général attribué à « l'action malfaisante d'une magie supérieure, venant d'un esprit ou d'un individu hostile »[2]. Le docteur ne sera pas inquiété, et une nouvelle question se posera : quel est cet esprit, et surtout quel est cet ennemi dont le maléfice a été si puissant ? Mais, d'une façon générale, tant que la représentation de la maladie, de ses causes, de son traitement, demeure toute mystique, l'échec des soins donnés au patient s'explique aussi aisément que leur succès. C'est la « force », l' « influence », l' « esprit » le plus puissant qui l'emporte, qui établit ou qui rompt les participations d'où dépendent la vie et la mort. Rien n'est plus naturel selon la mentalité prélogique.

Enfin, certaines observations montrent qu'une distinction a commencé de s'établir entre les maladies d'origine mystique et celles qui proviendraient de causes que nous appellerions naturelles : soit que la même maladie, suivant les cas, relève d'une cause mystique ou d'une cause

1. Mooney, *ibid.*, p. 339.
2. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 531.

non mystique, soit que l'on reconnaisse des catégories de maladies originairement différentes. Ainsi, chez les Cafres, « quand un devin a diagnostiqué une maladie chez une personne, il y a trois cas possibles : 1º La maladie est née d'elle-même ; 2º Les esprits des ancêtres ont causé la maladie ; 3º La maladie a été causée par un maléfice »[1]. Chez les Bahima, « la maladie est expliquée de quatre façons : 1º On la croit causée par le défunt roi. Le *Mandwa* (grand-prêtre du roi) est la seule personne qui puisse porter secours en pareil cas. La paralysie appartient à cette catégorie ; 2º La fièvre est attribuée à des causes naturelles, personne n'en est rendu responsable ; 3º La maladie provient de pratiques magiques *(kuloga)*, du fait d'une personne qui veut en tuer une autre secrètement (toutes les formes de maladies) ; 4º Enfin, la maladie est attribuée à des esprits des morts *(muzimu)* qui, pour des raisons diverses, s'installent dans le corps des gens, et doivent être exorcisés »[2]. Classifications encore bien confuses, à ce qu'il semble. Mais elles marquent une transition entre la représentation purement mystique de la maladie et du traitement qu'il faut y appliquer, et les modes de représentation et d'activité où l'observation et l'expérience tiennent un peu plus de place.

II

A la représentation mystique de la maladie correspond un ensemble de pratiques qui témoignent de la même mentalité prélogique. De même, la représentation, également mystique, de la mort se traduit dans un certain nombre de pratiques relatives à la mort, que les observateurs ont relevées dans la plupart des sociétés de type

1. Fr. Aegidius Müller. (O. Trapp.) Wahrsagerei bei den Kaffern, *Anthropos*, II (1907), p. 43.
2. Rev. J. Roscoe, The Bahima, a cow tribe of Enkole, *J. A. I.*, XXXVII, p. 103.

inférieur, et qui ne sauraient être intelligibles, si on ne les rapporte à cette mentalité.

Tout d'abord, la mort n'est jamais naturelle. C'est là une croyance commune aux tribus australiennes et aux sociétés peu avancées des deux Amériques, de l'Afrique, de l'Asie. « L'indigène, disent MM. Spencer et Gillen, est absolument incapable de concevoir la mort comme résultant d'une cause naturelle quelconque[1]. » Sans doute suffira-t-il de rappeler quelques autres témoignages. « Pour l'esprit du Muganda, une mort résultant de causes naturelles est une chose qui n'existe pas. La mort, comme la maladie, est la conséquence directe de l'influence d'un esprit[2]. » Chez les Fang, « la mort n'est jamais considérée comme due à des causes naturelles. La maladie, suivie de mort, est le fait des *evus* (sorciers) »[3]. Du Chaillu dit de même : « La plus grande malédiction qui afflige le pays entier est la croyance à l'*aniemba* (sorcellerie ou maléfice). L'Africain croit fermement que toute mort est violente. Il ne peut pas imaginer qu'un homme, bien portant il y a quinze jours, soit maintenant malade à mourir, si quelque sorcier puissant n'est pas intervenu, n'a pas brisé par des sortilèges le fil de ses jours en lui infligeant une maladie[4]. » « Autrefois, les Cherokees ne concevaient pas que personne pût mourir de mort naturelle. Ils attribuaient toujours la mort de ceux qui mouraient de maladie à l'intervention ou à l'influence d'esprits malins, et de sorciers ou d'enchanteurs en relation avec les esprits malins... Une personne mourant de maladie, et qui en accuse une autre d'avoir volontairement causé sa mort par des sortilèges, condamne celle-ci à une mort inévitable[5]. »

1. *The native tribes of central Australia*, p. 356.
2. Roscoe, Manners and customs of the Baganda, *J. A. I.*, XXXII, p. 40.
3. Bennett, Ethnographical notes on the Fang, *J. A. I.*, XXIX, p. 95.
4. Du Chaillu, *Equatorial Africa*, p. 338.
5. Haywood (1823), cité par Mooney, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 322.

Quand les observateurs rapportent que les indigènes « sont incapables de concevoir la mort comme résultant de causes naturelles », cette formule comprend deux assertions qu'il n'est pas inutile de distinguer.

La première veut dire que la cause de la mort, comme celle des maladies, est toujours représentée comme mystique ; mais pourrait-il en être autrement ? Si toute maladie est le fait d'une « influence spirituelle », d'une « force », d'un « esprit », d'une « âme », qui agit sur le patient, ou qui le possède, comment n'attribuerait-on pas la même cause à l'issue fatale de cette maladie ? Ce qui serait tout à fait inexplicable, ce serait que la mentalité prélogique eût l'idée de ce que nous appelons « mort naturelle ». Ce serait une représentation unique, sans analogue parmi les autres. Il faudrait que, par une exception incompréhensible, le phénomène le plus impressionnant et le plus mystérieux peut-être eût été, seul entre tous, dégagé de l'enveloppe mystique où les autres sont encore enfermés.

Rien de plus significatif, à cet égard, que les cas bien connus où la mort survient chez un individu qui se sait coupable d'avoir violé un tabou, même par inadvertance. M. Frazer en a cité un bon nombre[1]. En voici encore un caractéristique : « L'enfant était en bonne santé et vigoureux, jusqu'à un certain jour où M. Mac Alpine le trouva souffrant. Il expliqua qu'il avait fait ce qu'il n'aurait pas dû faire, qu'il avait « mangé en cachette de l'opossum femelle » avant d'en avoir reçu la permission ; que les vieillards avaient découvert sa faute, et qu'il n'arriverait jamais à l'âge d'homme. En fait, il s'alita, pour ainsi dire, sous cette croyance pour ne plus se relever ; et il mourut dans l'espace de trois semaines[2]. » Voilà le type de la « mort naturelle » pour la mentalité prélogique, si l'on

1. *The Golden Bough*, 2e éd., I, p. 321 sqq.
2. Howitt, On Australian medicine-men, *J. A. I.*, p. 42 (note).

veut lui prêter cette exprsesion. Non moins « naturelle », la mort qui se produira sûrement, si l'homme a été seulement égratigné par une arme ensorcelée. « Il est absolument certain qu'un indigène mourra de la blessure la plus superficielle, pour peu qu'il croie que l'arme qui l'a blessé a été « enchantée », et ainsi imprégnée d'*arungquiltha* (magie malfaisante). Il se couche, refuse toute nourriture et dépérit à vue d'œil. » MM. Spencer et Gillen ont été témoins de plusieurs cas de ce genre[1]. La seule guérison possible, quand un homme a été blessé par une lance ensorcelée, viendrait d'une contre-sorcellerie très puissante[2]. Mieux encore, le seul fait de simuler une opération magique contre un ennemi suggère à un vieillard australien qu'il s'est peut-être contaminé lui-même, et peu s'en faut que cette complaisance à l'égard de MM. Spencer et Gillen ne lui coûte la vie. « Après que le vieillard eut, d'un mouvement brusque et vigoureux, lancé son bâton pointu dans la direction d'un ennemi imaginaire, il était évidemment tout bouleversé lui-même, et il nous dit qu'un peu d'*arungquiltha* lui était monté dans la tête. Les indigènes sont gens d'une imagination extraordinaire, et nous crûmes d'abord qu'il allait être sérieusement atteint[3]. » Mais ce n'est point là un effet de l'imagination la plus extraordinaire. C'est l'expression d'une crainte très naturelle du point de vue de la mentalité prélogique. Le cas de ce vieillard australien est assez comparable à celui d'un anatomiste qui, en donnant une démonstration sur un cadavre, croirait s'être fait une piqûre, et s'être infecté.

La seconde assertion, distincte de la première, implique que la mort n'est jamais due à des causes naturelles, parce qu'elle est toujours violente, en d'autres termes, parce qu'elle est toujours un meurtre, un assassinat, voulu, pré-

1. *The native tribes of central Australia*, p. 357.
2. *The northern tribes of central Australia*, p. 675.
3. *Ibid.*, p. 462.

médité et accompli par une certaine personne, au moyen de pratiques magiques. De là, les effroyables procès de sorcellerie, si fréquents, en Afrique surtout, et dont les observateurs nous ont tracé des tableaux si frappants. M. Nassau y voit même une des causes de la dépopulation du continent noir. Nulle part, cependant, cette croyance ne s'étend à toute mort sans exception. On n'institue pas de procès de ce genre au sujet de la mort des enfants en bas âge, des esclaves, et en général des personnes sans importances. On ne fait de recherches qu'à propos des morts suspectes, et de défunts qui valent qu'on s'en occupe. Ce qui est vrai, c'est que dans ces sociétés il y a infiniment plus de morts suspectes que dans les nôtres. D'une part, la pratique de la magie y est courante. Tout le monde en use plus ou moins. Personne ne peut s'en passer, ni n'en a l'idée : chacun est donc plus ou moins disposé à soupçonner son voisin de pratiquer à l'occasion une magie criminelle, et chacun est à son tour l'objet de ce même soupçon. D'autre part, la représentation même que tous ont de la maladie et de la mort, toujours dues à des influences mystérieuses, conduit facilement à penser que la mort a été violente, en ce sens que ces forces ont dû être mises en mouvement par une volonté ennemie.

De là vient que souvent, dans les sociétés inférieures, les morts les plus « naturelles » à nos yeux, étant rapportées à des causes mystiques, sont considérées comme violentes, au mépris de ce qui semble l'évidence la plus formelle. C'est un point sur lequel s'accuse avec force la différence entre nos habitudes mentales et celles qui régissent les représentations collectives dans ces sociétés. Ainsi, dans le détroit de Torrès, « la mort par suite d'une morsure de serpent est généralement considérée comme due à ce que le serpent a été influencé par un sorcier »[1]. « Les indigènes (de Port Lincoln) ne sont pas satisfaits même

1. Seligman, The Medicine, surgery, and midwifery of the Sinaugols (Torres Straits), *J. A. I.*, 1902, p. 299.

quand la cause de la mort est suffisamment évidente : il leur faut une cause secrète... Une femme qui nettoyait un puits fut mordue au pouce par un serpent noir. L'enflure se déclara aussitôt, et en vingt-quatre heures la femme était morte. Pourtant on affirma que ce n'était pas un accident, et que la femme avait designé un indigène comme son assassin. Sur cette preuve, corroborée par le fait que la blessure n'avait pas saigné, le mari de la morte et ses amis provoquèrent l'accusé et ses amis. La paix fut cependant maintenue, et on reconnut, du côté du mari, que la femme s'était trompée sur la personne du coupable. Néanmoins, comme la morsure du serpent ne pouvait pas être la cause de la mort, on découvrit tout à coup un autre individu qui en fut accusé[1]. » Même manière d'agir quand un vieillard meurt d'épuisement sénile : les siens recherchent aux maléfices de qui sa mort est due, et s'efforcent de la venger. Voici un cas encore plus caractéristique : « Les indigènes de Melbourne perdirent un des leurs, à ce qu'on croit, de mort naturelle. Un certain nombre des amis du défunt eurent recours au procédé ordinaire pour rechercher l'auteur de la mort, par le moyen d'une tranchée[2]... Conformément aux indications obtenues, ils se rendirent à Joyce's Creek, et là, à midi, ils attaquèrent un groupe d'indigènes qui étaient en train de chasser, et tuèrent un homme jeune et beau... Les amis de ce jeune homme, témoins oculaires de sa mort, et sachant parfaitement qui étaient ceux qui les avaient attaqués, ne s'en mirent pas moins à procéder selon l'usage et à creuser une tranchée... La direction ainsi obtenue étant celle de la tribu de Goulbura, un fort détachement, comprenant 18 hommes, armés de lances, etc., se mit en route, et une semaine après la tragédie de Joyce's Creek, ils commirent à leur

1. Wilhelmi, Manners and customs of the Australian natives in particular of the Port Lincoln district, *Transactions of the Royal Society of Victoria*, 1860, V, p. 191.
2. Voir plus loin, p. 329.

tour un meurtre à l'endroit indiqué[1]. » Si incroyable que le trait paraisse, Dobrizhoffer nous en cite de semblables chez les Abipones. « Qu'un Indien meure percé de coups, ou les os brisés, ou épuisé par une extrême vieillesse, les autres n'admettront jamais que les blessures ou la faiblesse de l'âge aient causé sa mort. Ils recherchent avidement par quel sorcier et pour quelle raison il a été tué[2]. »

Ces pratiques sont particulièrement propres à faire ressortir jusqu'à quel point la mentalité de ces sociétés inférieures est autrement orientée que la nôtre. Les Australiens et les Abipones voient, comme nous, les blessures extrêmement graves dont la mort sera la suite inévitable. Mais ils ne s'y arrêtent pas, parce que leurs représentations collectives leur imposent, pour ainsi dire, sous forme de préconception ou de préliaison, de rapporter la mort à une cause mystique. Les blessures ne peuvent donc être qu'une des façons dont cette cause mystique atteint son but : ç'aurait pu être aussi bien la morsure d'un serpent ou l'asphyxie dans l'eau. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au moyen employé. Seule la vraie cause importe, et, dans certaines sociétés au moins, cette cause est toujours de nature mystique[3].

1. J. Parker, *in* Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 155-6.

2. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 84.

3. Dans des sociétés d'un type un peu plus élevé, des formes de transition apparaissent. La mort (comme la maladie) continue, dans certains cas, à être attribuée à des causes mystiques ; mais dans d'autres, elle est considérée comme naturelle, au sens courant du mot. Ainsi, chez les Nez-Percés, « les chefs disent qu'eux et leurs fils sont trop grands pour mourir d'eux-mêmes. Sans doute, ils peuvent être malades, s'affaiblir et mourir comme les autres, mais c'est que quelque personne ou quelque esprit malin excité par elle est la cause invisible de leur mort. C'est pourquoi, quand un chef ou un fils de chef meurt, l'auteur supposé de ce crime doit être exécuté ». Parker, cité par Bancroft, *The native races of the Pacific states of North America*, III, p. 157. — De même le missionnaire Brun écrit : « D'après les relations de nos confrères de l'Afrique équatoriale, nombre de peuplades nègres croiraient que toute mort d'homme est causée par les sorciers ou les esprits. Chez les Malinkés qui nous entourent, cette croyance n'est pas aussi abso-

Les procédés employés pour découvrir cette cause correspondent naturellement à la représentation qu'on en a, et ne sont pas moins caractéristiques de la mentalité prélogique et mystique. On a recours à la divination, et le coupable désigné est exécuté sur le champ. En Afrique — chez les Cafres par exemple — ou bien au Congo français, et dans d'autres parties du continent noir, où ces procès de sorcellerie sont extrêmement fréquents, le *schéma* sommaire de la procédure employée est le suivant. Aussitôt que la mort d'un personnage important ou qu'une mort suspecte a eu lieu, tous les parents, les domestiques, souvent toute la population du village, sont réunis, et l' « homme-médecine » commence les opérations magiques qui doivent lui révéler le coupable. Miss Kingsley nous a tracé un tableau saisissant de ces assemblées tragiques, où le plus brave tremble à l'idée de se voir désigné, et, en moins d'une minute, condamné, perdu, objet de l'exécration et de la haine publique, sans espoir de prouver son innocence. Tantôt en effet il est mis à mort sur-le-champ. Tantôt il subit une ordalie — il doit avaler, par exemple, une certaine quantité de poison — et ceux qui préparent la dose ont réglé par avance le résultat de l'épreuve. Les Européens qui assistent à ces drames ne peuvent y voir qu'une horrible parodie de justice. Mais la ténacité avec laquelle les indigènes défendent ces pratiques montre qu'elles sont pour eux étroitement solidaires de représentations collectives très importantes, par exemple de celles qui se rapportent à la maladie, à la vie, à la mort, à l'ordre social. Elles sont donc aussi « indispensables », selon leur expression, du point de vue de leur mentalité prélogique et mystique, qu'elles paraissent absurdes à notre pensée logique.

lie. Nombre de décès sont attribués par eux à leur vraie cause naturelle, maladie, vieillesse, faim, accident quelconque... » (Brun, Note sur les croyances des Malinkés (Côte occidentale française), *Anthropos*, II, p. 948.)

Dans les sociétés du type le plus bas que nous connaissions, il est remarquable que souvent la divination s'applique à découvrir la direction de l'espace où se trouve le meurtrier. En Australie, une coutume très répandue consiste à creuser une tranchée là où le corps a été placé, et à observer de quel côté se dirigera un insecte qui aura été déterré par la pioche. « Les mouvements de l'insecte, dit Grey, étaient guettés avec l'intérêt le plus passionné, et, comme ce petit animal jugea à propos de s'éloigner en rampant dans la direction de Guilford, ce fut une preuve nouvelle, pour les indigènes, de la culpabilité des gens de cet endroit[1]. » C'est la pratique mentionnée tout à l'heure par Brough Smyth, qui nous a donné d'ailleurs une sorte de tableau synoptique des procédés employés. « La tribu de Western Port (Victoria), et les tribus des environs de Perth (Australie occidentale), guettent les mouvements d'un insecte accidentellement déterré en creusant la terre ; la tribu de Melbourne recherche la trace d'un ver ou d'une bête de ce genre ; les noirs Yarra examinent la direction que prend un lézard ; à Cooper's Creek on interroge le cadavre ; à l'embouchure de la Murray et à la baie de la Rencontre les tribus consultent les rêves d'un homme-médecine qui dort la tête posée sur le cadavre ; sur une partie du cours de la Murray, ils observent l'argile mouillée qui couvre la fosse, lorsqu'elle sèche, et la ligne de la fissure la plus importante qui s'y produit leur indique la direction où il faut chercher le sorcier[2]. » Dans l'Australie centrale, « un ou deux jours après la mort, on se rend en cérémonie à l'endroit exact où elle a eu lieu, et l'on examine avec le plus grand soin le petit tertre qui y a été élevé, et la terre molle aux alentours, pour voir s'il s'y manifeste quelque trace qui révélerait quel est le meurtrier. Par exemple, si l'on relève une trace de serpent,

1. Grey, *Journal of two expeditions of discovery in N. W. and western Australia*, II, p. 325-26.
2. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, p. XXVIII.

c'est un signe certain que le coupable appartient au totem du serpent, et il n'y a plus qu'à chercher quel individu de ce totem a commis le crime... Si l'on n'a point vu de traces... on attend que le corps se décompose : alors le frère et le père de la veuve vont examiner attentivement le liquide qui a coulé de la plate-forme où le corps a été déposé. On croit que la direction prise par le liquide indique celle d'où est venu le meurtrier. Si le liquide s'est arrêté à quelque distance, l'homme non plus n'est pas loin ; mais s'il a coulé en s'éloignant davantage, les indigènes savent que le coupable appartient à un groupe éloigné »[1].

De même, en Nouvelle-Guinée, entre autres procédés de divination, « d'après Kunze, on met dans la main du mort de la chaux de bétel et un crabe, et l'on attache une ficelle à son petit doigt. Quand on a refermé la fosse, on tire la ficelle, et on piétine sur la tombe, en criant : « Lève-toi ! » Le mouvement imprimé à la ficelle inquiète le crabe, qui s'agite. En se remuant, il répand la chaux tout autour de lui. D'après la direction prise par les coulées de chaux, on connaît aussi la direction où il faut chercher le sorcier »[2]. Enfin, à la Guyane, « Schomburgk rapporte que même la mort d'un homme qui a succombé à la maladie est imputée à un *kanaima* (sorcier) inconnu. Il a vu le père d'un enfant mort d'hydropisie lui couper les pouces et les petits doigts des mains et des pieds, les jeter dans un vase plein d'eau bouillante, et tous les parents les suivre attentivement des yeux. C'est du côté où l'eau, en débordant, rejetterait le premier doigt, que devait se trouver le meurtrier inconnu »[3].

Toutes ces pratiques témoignent de l'importance parti-

1. Spencer et Gillen, *The northern tribes of central Australia*, p. 526-29.
2. Hagen, *Unter den Papua's*, p. 256.
3. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 651.

culière que les rapports des objets dans l'espace ont aux yeux de la mentalité primitive. Nous en avons eu déjà des preuves nombreuses, en particulier, le soin pris, dans la plupart des langues des sociétés inférieures, de mentionner expressément à quelle distance, de quel côté, à quelle hauteur se trouve l'objet ou l'être dont on parle. Ce soin s'explique sans doute, en partie, par le caractère *pictorial* de langues encore très peu conceptuelles, mais il tient aussi, très probablement, à l'attention que cette mentalité prête aux directions de l'espace. Et cette attention même provient de la valeur mystique des directions de l'espace (points cardinaux) et des participations multiples où ces directions sont engagées. Les preuves en ont été données plus haut[1] (*local relationship* des Australiens, mystique symbolique des Zuñis et des Cherokees, attribuant à chaque direction de l'espace une couleur, un animal, une valeur propre, etc.). Les pratiques que nous venons d'énumérer reposent sur la croyance à une participation analogue. De même que, si l'on découvre sur la terre fraîchement remuée la trace d'un serpent, c'est sûrement un homme du totem serpent qui a causé la mort, de même, si un insecte rejeté par la pioche du fossoyeur rampe vers le nord, c'est sûrement un homme d'une tribu située au nord qui est le meurtrier. Si nous voulons voir là la conclusion d'un raisonnement, nous ne trouverons jamais que l'absurde. Aussi n'est-ce point un raisonnement, mais un mode d'activité propre à la mentalité prélogique, et, pour cette raison précisément, à peu près incompréhensible pour nous. Pour cette mentalité, il n'y a *point de rapports fortuits*. L'insecte qui s'est dirigé vers le nord aurait aussi bien pu ramper vers l'ouest, ou le sud, ou vers toute autre région. S'il a choisi le nord, c'est donc qu'il y a une participation mystique entre cette direction de l'espace et ce que la mentalité prélogique cherche à connaître à ce moment précis.

1. V. ch. V, p. 242 sqq.

Ce que les logiciens désignent sous le nom de sophisme *post hoc, ergo propter hoc* peut aider à former quelque idée de cette participation. Une récolte de vin extraordinaire se produit l'année où une grande comète a été visible pendant l'été ; une guerre éclate après une éclipse totale de soleil. Même pour la mentalité de sociétés d'un type déjà élevé, ces séquences ne seront pas fortuites. Le rapport des événements dans le temps ne consistera pas seulement dans la succession ; une relation, réfractaire à l'analyse claire, liera le vin à la comète et la guerre à l'éclipse. C'est là un résidu vivace de ce que nous avons appelé participation. Mais la mentalité des sociétés de type tout à fait inférieur, qui ne connaît point de rapports fortuits, c'est-à-dire qui prête une signification mystique à tous les rapports donnés dans ses représentations, dit aussi volontiers : *juxta hoc, ergo propter hoc*, que *post hoc, ergo propter hoc*. La contiguïté dans l'espace est aussi bien une participation que la contiguïté dans le temps. Elle l'est même davantage, dans la mesure où cette mentalité prête plus d'attention aux déterminations spatiales qu'aux temporelles.

Ainsi, dans les relations complexes de participation mystique qui correspondent, en gros, pour la mentalité prélogique, à ce qu'est le rapport de causalité pour la pensée logique, la juxtaposition tient parfois le rôle que nous attribuerions plutôt à des séquences. M. Gatschet dit, par exemple : « Autrefois, il semble avoir été admis par une coutume universelle, chez les Indiens, qu'ils avaient le droit d'attaquer et de tuer leurs voisins, si une chouette ou un hibou se faisaient entendre la nuit tout près de la cabane de ces malheureuses gens[1]. » Et de même, dans une histoire brève recueillie chez les Indiens Klamath, « un chien hurle à la mort près d'une cabane, juste après le coucher du soleil : arrive un Indien qui attaque, blesse et tue le

1. Gatschet, *The klamath language*, p. 89.

propriétaire du chien »[1]. Ce qui joue ici, c'est le *juxta hoc, ergo propter hoc* : c'est la participation, manifestée par la contiguïté dans l'espace, entre l'Indien à la porte de qui se fait entendre l'animal de mauvais augure, et le malheur annoncé — donc, en un certain sens, causé — par cet animal. Il est remarquable que dans presque toutes les langues indo-européennes les prépositions signifiant « à cause de », « par », sont des mots qui se rapportaient originairement à des relations d'espace, et non de temps[2]. Peut-être, pour la mentalité prélogique, les rapports dans le temps ont-ils été représentés d'abord comme des rapports de position, ou, pour mieux dire, de juxtaposition, et, puisque, pour cette mentalité, il n'y a pas de rapport qui n'ait de signification mystique, comme des participations par contiguïté. Par suite, c'est à la contiguïté que s'attache la mentalité prélogique. Qu'un des termes du rapport soit avant l'autre dans le temps, ou après, c'est un point tout à fait secondaire, et peut-être indifférent.

Dans le détroit de Torrès, « les accidents et les contretemps sont regardés comme des avertissements ou des signes indiquant que quelque chose de malheureux *est arrivé* quelque part, ou *va bientôt arriver*... En 1888, Nomoa, le chef de Mabuiag, qui a peut-être tué plus de dugongs que tout autre de ses compatriotes, se vanta un jour à moi de ne jamais connaître d'insuccès. Très peu de temps après, il partit pour la pêche au dugong, et il eut la malchance non seulement de manquer ceux qu'il visa, mais aussi de briser la pointe de son harpon. Je crois bien que le jour suivant il revint encore bredouille. Sur ces entrefaites, en trois ou quatre jours, d'abord un petit enfant mourut dans le village, puis deux femmes. Aussitôt Nomoa me dit que son insuccès s'expliquait, et il fut tout heureux de croire que s'il avait manqué les dugongs, il n'y avait pas

1. Gatschet, *ibid.*, p. 133.
2. *Communication orale* de M. A. Meillet.

de sa faute »[1]. Il y a donc un lien mystique, dont se satisfait la mentalité prélogique, entre la pêche infructueuse et les malheurs qui arrivent quelques jours après. Mais il serait difficile de dire où est la cause, où est l'effet, si l'on prend cause au sens d'antécédent, puisque la pêche infructueuse, d'une part, s'explique par les morts qui se produisent ensuite, et que, d'autre part, cette pêche infructueuse est le signe avant-coureur, donc, en un certain sens, la cause des morts.

De même dans l'Amérique du Nord. « Ils prennent les éclipses pour des augures de mortalité, de guerre ou de maladie ; mais cet augure ne précède pas toujours le malheur qu'il pronostique ; il le suit parfois ; car les sauvages, ayant vu l'éclipse de lune qui a paru cette année 1642, dirent qu'ils ne s'étonnaient plus du massacre que les Iroquois avaient fait de leurs gens pendant l'hiver ; ils en voyaient la marque et le signe, mais un peu trop tard pour s'en donner de garde[2]. »

Des croyances analogues se retrouvent ailleurs. En Chine, par exemple, « les esprits des objets inanimés manifestent leur pernicieuse existence très souvent en annonçant des événements fâcheux, ce qui équivaut pour ces intelligences simples et illogiques, à les préparer et à les causer. Maintes fois nous trouvons dans les livres des cas de mort, d'incendies ou d'autres calamités de toutes sortes qui sont arrivés en conséquence de ce que des objets étaient tombés les uns sur les autres sans cause apparente »[3]. Là encore, la situation relative des deux événements dans le temps n'est pas ce qui intéresse la mentalité prélogique : celle-ci est surtout attentive à la participation qui les relie l'un à l'autre.

Chez les Lolos, « il y a trois sortes de choses mauvaises, qui infligent des maladies et des malheurs : 1° Les esprits

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 361.
2. *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, XXII, p. 194-6 (1642).
3. J. J. M. de Groot, *The religious system of China*, II, p. 664.

de ceux qui sont morts de morts impures ; 2° Les démons ; 3° Les *slo-ta* : on appelle ainsi les phénomènes insolites, contre nature, qui non seulement annoncent mais causent les désastres (naissances de monstres, poules chantant comme un coq, etc.) »[1]. Même croyance et mêmes pratiques dans l'Afrique australe, où les nègres essayent de lutter contre ces « phénomènes insolites » en les supprimant. Ils les appellent « *tlolo* », ou, selon la traduction de Livingstone, « transgression ». Les albinos sont généralement tués. « Un enfant qui perce ses dents d'en haut avant celles d'en bas était toujours mis à mort chez les Bakaa, et je crois aussi chez les Bakwains. Dans quelques tribus, de deux jumeaux on ne laissait vivre qu'un seul (il pouvait y avoir à cela encore d'autres raisons). Un bœuf, qui, couché dans son parc, bat la terre avec sa queue, est traité de la même façon. On croit qu'il invite la mort à visiter la tribu. Lors de mon passage par Londa, mes hommes portaient avec eux une grande quantité de volailles, d'une espèce plus grande que celle de leur pays. Si l'une d'entre elles chantait avant minuit, elle était coupable de *tlolo*, et on la tuait[2]. »

III

Ainsi tout phénomène insolite est considéré comme le signe, et, du même coup, comme la cause d'une disgrâce qui arrivera plus tard ; mais, d'un autre point de vue, et tout aussi justement, cette disgrâce peut être regardée comme la cause du phénomène insolite. C'est donc que nous faussons ces représentations collectives en les interprétant par la loi de causalité, qui implique un ordre

1. A. Henry, The Lolos and other tribes of West China, *J. A. I.*, XXXIII, p. 104.
2. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 577. Cf. Baumann, *Usambara und seine Nachbargebiete*, p. 43.

temporel invariable et irréversible entre la cause-antécédent et l'effet-conséquent. En fait, ces représentations obéissent à la loi de participation, loi constitutive de la mentalité prélogique. C'est une liaison mystique, irréductible à une analyse logique, qui unit le phénomène insolite à la disgrâce dont il est le signe.

Or ces phénomènes, qui jouent le rôle, parfois difficile à interpréter, d'avertisseurs, ne se produisent que rarement, et le monde où vit l'homme des sociétés peu avancées comprend une infinité de liaisons, de participations mystiques. Quelques-unes sont constantes et connues (participation de l'individu à son totem, alliances de certaines espèces animales et végétales entre elles, etc.). Mais combien d'autres s'établissent ou se défont sans qu'on le sache, qu'il y aurait souvent un si grand intérêt, un intérêt si vital, à connaître ! Si ces liaisons ne se manifestent pas d'elles-mêmes, il faut donc en provoquer la manifestation. Telle est l'origine, ou du moins une des principales origines de la divination. Rappelons-nous que pour la mentalité prélogique, la représentation du monde extérieur est orientée autrement que la nôtre. Les perceptions sont mystiques, c'est-à-dire que les éléments des perceptions qui, du point de vue de la pensée logique, sont objectifs et seuls réels, sont enveloppés là dans un complexus indifférencié d'éléments mystiques. Et ces éléments mystiques — de même que leurs liaisons — invisibles, intangibles, inaccessibles aux sens, sont cependant les plus importants de tous. Il faut qu'on puisse être renseigné sur eux, et c'est à quoi sert la divination.

Elle est donc, dans les sociétés de type inférieur, un prolongement de la perception. Comme nous avons des instruments afin d'atteindre les phénomènes trop délicats pour être perçus par nos sens, ou de suppléer à des sens qui nous manquent, de même, la mentalité prélogique emploie d'abord et avant tout les rêves, puis la baguette divinatoire, le cristal, les osselets, les miroirs, le vol des oiseaux,

les ordalies, et une variété presque infinie d'autres procédés, pour saisir les éléments et les liaisons mystiques qui ne se révèlent pas tout seuls. Même le besoin à satisfaire est encore plus impérieux pour elle que pour nous. Car notre représentation générale du monde pourrait se passer, à la rigueur, des éléments que lui ont apportés les instruments de la physique moderne. Elle était constituée, dans ses traits essentiels, avant que ces instruments fussent découverts. Au lieu que la divination est absolument indispensable à la mentalité prélogique, de par sa structure même. Plus les éléments mystiques, plus les liaisons mystiques prédominent dans les représentations collectives, et plus des procédés mystiques sont nécessaires pour en être informé.

En fait, il n'y a pas de pratiques plus répandues que celles de la divination. Je ne crois pas qu'on ait signalé une seule société de type inférieur d'où elles fussent entièrement absentes. Sans doute, c'est dans des sociétés déjà assez élevées que nous trouvons la divination développée, différenciée, devenue un art complexe et raffiné, avec un corps et une hiérarchie de devins. Mais, au degré le plus bas que nous connaissions, la divination est déjà pratiquée, au moins par le moyen des rêves. Elle est familière aux Australiens et aux groupes sociaux les moins avancés des deux Amériques. Pour ne citer qu'un exemple, dans une tribu du Brésil oriental, « vers le soir, le chef appelé Konyan Bebe parcourut le camp dans la forêt, harangua ses hommes, et dit que maintenant on était arrivé tout près du pays de l'ennemi, que chacun devrait se rappeler les rêves qu'il ferait la nuit suivante, et qu'ils devaient s'appliquer à avoir des rêves de bon augure... »[1].

Représenter les pratiques divinatoires comme simplement destinées à dévoiler l'avenir, c'est donc en donner une définition beaucoup trop étroite. Il est vrai que, parmi

1. The captivity of Hans Stade in eastern Brazil (1547-1555), *Hakluyt Society*, t. LI, p. 98 ; cf. p. 152.

les liaisons mystiques que l'on cherche à découvrir, celles qui déterminent ce qui sera ont un intérêt majeur. On se réglera sur elles pour agir ou pour s'abstenir, selon le cas. Mais la divination, considérée en elle-même, porte aussi bien sur le passé que sur l'avenir. Témoin le rôle essentiel qu'elle joue dans les enquêtes criminelles. Dans les procès de sorcellerie, par exemple, la tribu et la personne du coupable sont presque toujours désignées par des pratiques divinatoires. De même, pour savoir qui a jeté un sort sur un malade, ou quel mauvais esprit s'est introduit en lui, où se trouve un objet perdu, si un homme qui ne donne plus de ses nouvelles est encore vivant, etc. « Plus on pénètre dans l'intimité de ces tribus, dit M. Junod, et plus on est surpris de constater la place immense qu'y occupent les osselets ; ils interviennent nécessairement dans tous les événements quelque peu marquants de la carrière des individus et de la vie nationale...[1]. » M. de Groot fait une remarque semblable au sujet des Chinois. Et les explorateurs, en général, ne manquent pas de constater que les « sauvages » sont très « superstitieux ». C'est constater, selon nous, qu'ils agissent conformément à leur mentalité prélogique et mystique. Il serait surprenant, et même inconcevable, qu'ils ne fussent point « superstitieux ».

Étant donnée, en effet, cette mentalité, une consultation divinatoire est la condition préliminaire presque indispensable de toute entreprise, souvent même de celle qui paraît à l'Européen la plus banale du monde, comme de se remettre en marche le matin, après la nuit passée à l'étape. Il arrivera que les porteurs indigènes témoignent de la plus mauvaise volonté, ou même, s'ils osent, refusent de partir. Le voyageur blanc — c'est une remarque de Miss Kingsley — s'il n'est pas très averti de la mentalité de sa troupe, ne verra là que paresse, indiscipline, manquement à la parole donnée, incorrigible mauvaise foi. Mais c'est

1. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 455 sqq.

peut-être tout autre chose. Peut-être, en se levant, un des nègres aura-t-il perçu un signe de mauvais augure, pour lui et pour la troupe tout entière. De là leur résistance. La consultation, dans ce cas, s'est offerte d'elle-même : quand elle ne s'offre pas, on la provoque. Car si, en vertu de liaisons mystiques invincibles, ce qu'on va entreprendre doit tourner mal, il est aussi déraisonnable de s'y risquer qu'il le serait pour nous d'aller à l'encontre de lois naturelles, par exemple des lois de la pesanteur. Et comment le savoir, si ce n'est par la divination ?

De même, il ne suffira pas d'y avoir recours pour s'assurer du succès d'une entreprise en général ; il faudra consulter les présages et interpréter les rêves à chaque opération qui commence, et pour ainsi dire à chaque instant. C'est un point que beaucoup d'explorateurs ont mis en lumière : à la guerre, à la chasse, presque partout où l'activité individuelle ou collective se propose une fin, on ne fait rien sans l'avis favorable du devin, de l'homme-médecine, du sorcier. Si l'on réussit, c'est à la stricte observance de ses prescriptions qu'on en rapporte l'honneur. « Oui, dit un chef dayak au rajah Brooke, mes gens sont satisfaits cette année-ci de leur récolte de riz, parce que nous n'avons négligé aucun des avertissements donnés par les présages ; nous avons apaisé les *Hantus* (esprits) en capturant des alligators, en tuant des porcs pour examiner leur cœur, et nous avons exactement interprété nos rêves. Le résultat est une belle moisson ; ceux qui ont négligé de faire comme nous restent pauvres : il leur faudra prendre plus de soin à l'avenir[1]. » En campagne, tous les mouvements de ces mêmes Dayaks dépendent des présages. On ne peut ni avancer, ni reculer, ni attaquer, ni changer de position tant que les augures n'ont pas parlé. « Un chef, à ma connaissance, est demeuré dans une hutte pendant six semaines, retenu par ses soldats, et attendant que le gazouillement

1. Brooke, *Ten years in Sarawak*, II, p. 203.

des oiseaux se fît entendre du bon côté... On croit que le blanc qui commande possède un oiseau et un charme porte-bonheur tout exprès pour guider sa marche en avant. Les Dayaks ont en eux grande confiance. « Vous êtes notre oiseau, disent-ils, nous vous suivons. » En outre, toute la journée, pendant la marche, ils interprètent leurs rêves, et ils s'y conforment religieusement... Je sais les noms de leurs oiseaux, je les reconnais à leurs chants, et j'ai appris d'eux à interpréter les bons et les mauvais présages. L'effet de ces signes sur moi-même était souvent très marqué... Il y avait, suspendue dans ma chambre, une tête d'orang-outang, et les Dayaks étaient persuadés qu'elle me dirigeait dans mes heureuses expéditions[1]. »

Selon F. H. Cushing, nombre de jeux, chez les Zuñis, avaient un caractère divinatoire. Par exemple, « le jeu de la balle cachée est joué par deux camps, l'un représentant l'Est, l'autre l'Ouest, ou l'un représentant le Nord, l'autre le Sud. Chaque camp est donc composé de membres des clans correspondants... Il s'agit de pronostiquer d'après le résultat du jeu. De même que la danse de guerre est comme un préliminaire ou un souvenir de la bataille, qu'on livre d'avance sous forme de représentation dramatique, pour déterminer la victoire ; de même ce jeu, en célébrant une décision mythique entre les dieux — particulièrement les dieux du vent et les dieux de l'eau — est un moyen d'interroger le sort pour savoir quel parti prévaudra... si c'est les dieux du vent ou ceux de l'eau qui domineront, si la saison sera sèche ou pluvieuse, et d'après le nombre de points obtenus par chaque camp, dans quelle mesure il faut s'attendre à cette sécheresse ou à cette humidité. Ainsi les joueurs d'un côté représentent le Nord et l'hiver, la saison venteuse et stérile ; ceux de l'autre côté, le Midi et l'été, les averses estivales et la fertilité ; les premiers la sécheresse, les autres l'humidité. Par conséquent, on se réglera

1. *Ibid.*, II, p. 234-5.

sur les points de chaque camp. On plantera le grain plus profondément et en des endroits bien arrosés si c'est le camp représentant le vent qui gagne, ou qui a été favorisé par la chance pendant les phases successives du jeu »[1].

Cette explication de Cushing est précieuse à plus d'un titre. Non seulement elle « illustre » l'idée que les jeux ont une signification divinatoire, mais elle montre comment la divination sert à se procurer, outre une révélation sur l'avenir, des indications précises sur la façon dont il faut agir. Certes, avant tout, les Zuñis ont besoin de savoir s'il pleuvra, ou non. C'est pour eux presque une question de vie ou de mort, et un certain nombre de leurs jeux, parmi beaucoup d'autres pratiques aujourd'hui assez bien connues dans leurs détails, ont pour objet religieux et magique à la fois d'obtenir la pluie. Mais ils ont besoin de savoir aussi en quelle quantité, à quel moment, pendant combien de temps la pluie tombera. C'est sur quoi la divination les renseigne, quand ils interprètent, en même temps que le résultat proprement dit, les péripéties du jeu engagé mystiquement entre les puissances de la sécheresse et celles de la pluie, le nombre des points marqués par chaque camp, etc. La divination est donc bien ici un prolongement de la perception. Plus exactement, elle en est une anticipation. La mentalité prélogique s'y fie au moins autant qu'à la perception elle-même. Cette confiance repose sur les participations représentées et senties entre les joueurs, leurs clans respectifs, les régions de l'espace correspondant à ces clans, leurs animaux mythiques, leurs couleurs, leurs dieux, leurs vents, et enfin la pluie et la sécheresse elles-mêmes.

De la divination à la magie la transition est insensible. L'une et l'autre reposent sur les mêmes représentations collectives de relations mystiques : la divination se préoc-

1. Cité par S. Culin, Games of the North American Indians, *E. B. Rep.*, XXIV, p. 374.

cupant plutôt de découvrir ces relations, et la magie de les utiliser. Mais, dans la pratique, ces deux ordres de fins se rejoignent, puisque l'action magique a besoin de connaître les relations mystiques pour s'exercer, et que, d'autre part, si la divination cherche à les découvrir, c'est pour en tirer parti. On peut même aller plus loin, et dire que toutes les pratiques dont il a été question jusqu'à présent, pratiques relatives à la chasse, à la pêche, à la guerre, aux maladies, à la mort, etc., et d'une façon générale nombre des pratiques correspondant aux représentations collectives dans les sociétés inférieures sont de caractère magique. J'ai préféré les appeler « mystiques », parce que ce terme en faisait ressortir l'étroite solidarité avec la mentalité que j'ai nommée prélogique et mystique, et parce que le mot « magie » prend des sens plus ou moins larges selon que l'on considère des types sociaux plus ou moins bas. Ainsi, dans les sociétés australiennes, ou dans celles de l'Amérique du Sud (Brésil, Terre-de-Feu), la plupart des pratiques correspondant aux représentations collectives les plus importantes sont magiques. C'est ce qui ressort, par exemple, des deux volumes de MM. Spencer et Gillen. Mais dans des sociétés de type plus différencié, comme la plupart de celles de l'Afrique australe et équatoriale, les pratiques proprement magiques se distinguent des rites religieux, et ne peuvent plus être confondues avec eux sous un même nom. Il se produit une différenciation des fonctions qui est vivement sentie par la conscience collective du groupe[1].

Par exemple, on confond constamment, dit M. Junod, « devin, thaumaturge, médecin, exorciste, jeteur de sorts, etc. (chez les Ba-Ronga)... A mon avis, c'est une grave erreur, et l'ethnographie africaine doit se garder avec soin de cette confusion. Sans doute le même individu peut être à la fois prêtre, médecin, devin, etc. Mais ces fonctions

1. Cf. HUBERT et MAUSS, Esquisse d'une théorie générale de la magie, *Année sociologique*, t. VII, p. 1-147.

sont différentes en soi, et la langue indigène leur attribue à chacune un nom spécial... Le terme le plus général, c'est celui de *Mongoma*, qui désigne le médecin, mais surtout en tant que *thaumaturge*, et particulièrement les possédés guéris qui ont obtenu l'initiation et peuvent en soigner d'autres.

Nganga, c'est le médecin, mais en tant que soignant avec les drogues plus ou moins secrètes qu'il détient. C'est l'homme des médecines, *wa-mori*. A lui la charge de préparer aussi les herbes miraculeuses qui rendront invulnérable à la guerre. *Nganga* et *Mongoma* sont fortement apparentés, comme on voit.

Gobela, c'est l'exorciste, celui qui expulse les esprits zoulou ou ndjao. Il y en a même deux catégories, selon qu'il s'agit des possessions du Nord ou de celles du Sud.

Wa-boula, c'est le détenteur des osselets, le devin par excellence, le conseiller des familles, l'interprète du sort.

Le *chinousa*, c'est le personnage qui devine par hallucination ou par extase.

Quant au mot *sorcier*, il faudrait le réserver pour indiquer les *baloyi*, les jeteurs de sort, les ensorceleurs, si l'on veut, ceux qui vont, de nuit, répandre leurs charmes, tuer par leurs maléfices. Ces individus n'ont aucun rapport avec les précédents.

Enfin, le prêtre, c'est le *mouhahli*. Chaque père de famille l'est pour le compte des siens. Il peut n'être que cela, mais il est possible aussi qu'il joigne occasionnellement d'autres fonctions à la sienne »[1].

A ce degré de développement, si l'on persistait à désigner toutes ces pratiques indistinctement par le nom de « magiques », il y aurait donc une magie officielle pour ainsi dire et publique, une magie religieuse, une magie privée et licite, une magie occulte et criminelle. Il vaut évidemment mieux ne pas comprendre en un même terme

1. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 467-8.

des représentations qui ont fini par s'exclure. Par exemple, chez les Cafres, « si l'on saluait un *Isangoma* (devin) du nom de *Umlakati* (sorcier), ce serait l'injure la plus sanglante qu'on pût lui faire. C'est exactement comme si, en Europe, on appelait voleur un agent de police. Dans l'esprit des Cafres, le devin est au contraire le défenseur de la société, et son devoir consiste à découvrir les criminels et les sorciers, pour qu'ils soient jugés et punis. Tandis que le sorcier exerce son art par intérêt personnel, en vue de fins prohibées, le devin doit travailler de façon légitime, pour le bien public, en quelque sorte en qualité de fonctionnaire, et c'est pourquoi il jouit d'une grande considération chez les Cafres »[1]. A plus forte raison, là où une religion proprement dite s'est établie, avec des pratiques cultuelles et un clergé organisé, l'opposition devient de plus en plus nette entre les cérémonies religieuses, publiques ou privées, et les opérations magiques plus ou moins secrètes et plus ou moins malfaisantes. Je ne me propose pas de suivre ici ce processus de différenciation. Il suffira d'avoir montré qu'à des représentations prélogiques et mystiques ne peuvent correspondre que des façons d'agir traditionnelles également mystiques. Celles-ci sont nécessairement orientées comme celles-là. La corrélation est d'autant plus manifeste que l'observation porte sur des sociétés de type moins élevé : aussi est-ce à des sociétés de ce genre que j'ai emprunté de préférence les faits qui m'ont servi de preuves.

Néanmoins, sous cette opposition une parenté subsiste. Des pratiques devenues socialement très différentes n'en impliquent pas moins des représentations collectives de même caractère, c'est-à-dire se rapportant à une mentalité prélogique et mystique, reconnaissable encore sous les modifications qu'elle peut avoir subies. Ainsi, les rites proprement religieux, les cérémonies, les prières par lesquelles

1. Fr. Ægidius Müller, Wahrsagerei bei den Kaffern, *Anthropos*, I, 1906, p. 762-3.

des prêtres espèrent fléchir les dieux qui sont les maîtres de la pluie, impliquent des représentations collectives du même ordre que celles qui sont à la base des cérémonies *intichiuma*. Nous pouvons constater les stades intermédiaires, par exemple, chez les Zuñis. L'antagonisme entre les pratiques proprement magiques et les pratiques licites, religieuses, dans la plupart des sociétés de type déjà assez développé, ne signifie donc pas que la mentalité prélogique et mystique soit le ressort des unes et non pas des autres. Au contraire, c'est elle que nous retrouvons, plus ou moins pure, sous toutes ces pratiques, et peut-être est-ce cette communauté d'origine qui explique l'extension si variable du sens donné au mot « magie ». Si l'on entend par « magique » toute opération qui suppose des relations mystiques, des forces occultes mises en jeu, il n'y a guère d'acte, même dans des sociétés relativement avancées, qui ne puisse avoir à quelque degré le caractère magique. Tant que la loi de participation régit plus ou moins la mentalité, elle détermine aussi plus ou moins les modalités de l'action.

Rien de moins mystique, semble-t-il, que le fait pour le primitif de satisfaire sa faim quand des aliments sont à sa portée. Cependant nous le voyons, presque partout, s'abstenir volontairement de tel ou tel aliment, qui lui est interdit. Dans presque toutes les sociétés actuellement connues, il existe un nombre plus ou moins grand de tabous de nourriture. En particulier, là où des institutions totémiques sont en vigueur, à aucun prix — hormis en certaines occasions déterminées — l'homme ne consentirait à se nourrir de son totem. D'autre part, manger d'un être, c'est en un sens participer à ce qu'il est, communier, s'identifier avec lui : il y aura donc, pour cette raison, des aliments qu'il faudra rechercher, et d'autres dont il faudra s'abstenir. C'est là, comme on sait, l'origine d'une certaine sorte d'anthropophagie. On mange le cœur, le foie, la graisse, la cervelle des ennemis tués à la guerre pour s'approprier leur courage et leur intelligence, comme nos tuberculeux mangent

de la viande crue pour se suralimenter. On rejette d'autres aliments pour un motif opposé. « Les Abipones ont tous en abomination l'idée de manger des poules, des œufs, du mouton, du poisson, des tortues ; ils s'imaginent que cette nourriture molle engendrerait l'indolence et la langueur dans leur corps, et la lâcheté dans leur âme. En revanche, ils dévorent avec avidité la chair du tigre, du taureau, du cerf, du sanglier... dans l'idée qu'en se nourrissant continuellement de ces animaux, ils accroîtront leur force, leur hardiesse et leur courage[1]. » Dans les provinces du Nord-Est de l'Inde, « la chouette est le type de la sagesse, et manger les yeux d'une chouette donne le pouvoir d'y voir clair la nuit »[2]. En Nouvelle-Zélande, « un bon orateur était comparé au *korimako*, le plus mélodieux des oiseaux chanteurs du pays. Pour aider un jeune chef à devenir éloquent, on le nourrissait de cet oiseau »[3]. Les Cherokees pensaient de même. « Celui qui se nourrit de venaison est plus vite à la course et plus sagace que l'homme qui vit de la chair de l'ours maladroit ou de la volaille stupide... Jadis, les grands chefs surveillaient de très près leur régime... Même, à force de se nourrir des mêmes aliments qu'un ours, on prendrait la nature de l'ours, sinon sa forme et son extérieur. Un Indien qui mangerait pendant un certain temps comme un blanc acquerrait la nature de l'homme blanc, si bien que ni les remèdes ni les charmes du docteur indien n'auraient plus d'effet sur lui[4]. » Ce qui est vrai des hommes et des animaux s'applique aussi aux dieux. « L'idole était très sale et enduite de sang. Mais elle portait au côté droit un trou où se voyait sa couleur blanche naturelle, contrastant étrangement avec la teinte foncée du reste du corps. Ce trou doit son existence à la croyance

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, I, p. 258.
2. W. Crooke, *Folk-lore of northern India*, I, p. 279.
3. R. Taylor, *Te ika a maui*, p. 353.
4. Adair, cité par J. Mooney, Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 472.

que le pouvoir de guérir et la connaissance des choses mystérieuses s'acquièrent en mangeant un peu du corps sacré du dieu[1]. » Les faits de ce genre sont extrêmement communs. On en trouvera un grand nombre analysés dans les *Lectures on the Religion of the Semites*, de Robertson Smith.

Il en est du vêtement comme de la nourriture : les préoccupations mystiques tiennent là une large place, et dans certains cas l'emportent sur les considérations utilitaires. Beaucoup de tribus « sauvages », avant d'être en contact avec les blancs, n'avaient pas de vêtements du tout. Mais on n'en a pas trouvé qui ne portassent point d'ornements : plumes d'oiseaux, perles, tatouage, peinture, etc. Or, ces ornements, comme on sait, ne servant pas d'abord, ni uniquement, de parure. Ils ont un caractère mystique, une puissance magique. La plume de l'aigle procure à celui qui la porte la vigueur, la clairvoyance, la sagesse de cet oiseau, et ainsi du reste. Inversement, si l'attention des observateurs avait été appelée sur ce point, ils auraient sans doute signalé des tabous de vêtement comme des tabous de nourriture : on a vu plus haut le cas de ce chef malais qui refusa de transporter une peau de cerf dans son canot, de peur que la timidité du cerf ne se transmît à son fils en bas âge. D'une façon générale, de même que l'on participe aux qualités de ce qu'on mange, on s'assure aussi les qualités de ce qu'on porte sur soi. Voici un exemple entre mille. « Un matin, je tuai une hyène dans ma cour. Le chef envoya un de ses exécuteurs pour lui couper le nez, l'extrémité de la queue, et pour extraire un peu de cervelle de son crâne. Cet homme me dit que ces parties sont extrêmement précieuses pour les chasseurs d'éléphants à qui elles assurent la ruse, la finesse, et le pouvoir de se rendre invisible que l'on attribue à la hyène. Je suppose que la cervelle représente la ruse, le nez, la finesse,

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, II, p. 170.

et l'extrémité de la queue la faculté d'être invisible[1]. »

Nous touchons ici à la « magie sympathique », qui a été si abondamment décrite par M. Tylor, M. Frazer et leurs disciples de l'école anthropologique anglaise. On me permettra de renvoyer à leurs ouvrages pour l'exposé des faits, qui se comptent par milliers. On y verra comment les qualités s'y communiquent par contact, par transfert, comment on atteint le tout au moyen de la partie (tenir un homme en son pouvoir quand on possède de ses cheveux, de ses rognures d'ongles, de sa salive, de son urine, son nom ou son image), comment enfin on produit le semblable au moyen du semblable (provoquer la pluie en répandant de l'eau, etc.). Ce qui importait ici, c'était de montrer que ces pratiques de la « magie sympathique », souvent voisines de celles que j'ai analysées, se rapportent comme elles aux représentations collectives de la mentalité prélogique, et à la loi de participation qui les régit. Ici encore, l'activité s'oriente dans le même sens que la représentation. La mentalité prélogique et mystique, appréhendant partout entre les êtres des relations secrètes, des actions et des réactions à la fois extérieures et intimes, en un mot des participations, ne pense pouvoir agir sur la nature qu'en établissant ou en interrompant de semblables participations. Ainsi, chez les Baganda, « une femme stérile est généralement répudiée, parce qu'elle empêche le jardin de son mari de porter des fruits ; au contraire, le jardin cultivé par une femme féconde produit en abondance »[2]. Le mari d'une femme stérile ne fait ici que s'opposer à une participation fâcheuse ; en d'autres cas, on en provoquera d'utiles. Ainsi, au Japon, « les arbres ne doivent être greffés que par de jeunes hommes parce qu'il faut le plus d'énergie vitale possible dans la greffe »[3].

1. Cité par NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 204.
2. ROSCOE, Manners and customs of the Baganda, *J. A. I.*, XXXII, p. 38, 56.
3. CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, p. 440.

Le contact, de même, dans des circonstances définies, établit la participation. En voici un cas très net. Au Loango, « les *ba nganga* enseignent qu'un fétiche neuf pompe pour ainsi dire des forces au contact d'autres fétiches vigoureux et éprouvés, près desquels il est placé — pourvu, bien entendu, qu'il serve à la même fin qu'eux. C'est pourquoi ils consentent, moyennant une rémunération suffisante, à introduire des pièces nouvelles dans leur collection d'objets magiques éprouvés, et à les y laisser pendant des semaines et des mois. De même, quand un fétiche est devenu douteux ou faible, on en renouvelle la vigueur par ce procédé. C'est un moyen de le rajeunir. Quand un fétiche est excellent, on en fait un double, et on le laisse longtemps en contact avec le premier. Ce double s'appelle *l'enfant* du fétiche primitif »[1].

Enfin, c'est encore une participation que s'efforcent d'établir les pratiques, si connues, par lesquelles la « magie sympathique » produit le semblable au moyen du semblable. Si on les considère dans des sociétés déjà très développées, on sera peut-être tenté de regarder comme suffisante l'explication qui les rapporte à une association d'idées et à une confusion de l'objectif avec le subjectif. En Chine, par exemple, on peut observer d'innombrables pratiques de ce genre, qui ont parfois l'air de calembours en action. Ainsi, à un certain moment des obsèques, « le fils du défunt..., de concert avec la plupart des parents présents... se hâte d'avaler quelques bouchées de vermicelle cuit, dans la pensée que les *longs* fils de cet aliment contrebalanceront, ou même neutraliseront l'influence *raccourcissant la vie* que les vêtements funéraires peuvent avoir exercée sur sa personne »[2]. Il semble qu'il y ait là surtout une de ces associations d'idées où se plaît la subtilité un peu abstraite des Chinois : l'intention sous-jacente est cepen-

1. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 366, 380.
2. De Groot, *The religious system of China*, I, p. 68, p. 208.

dant bien d'interrompre une participation redoutée. Mais voici un fait, observé dans l'Inde méridionale, dont l'interprétation sera plus nette. « Des petites figures en bois sculpté, mâles et femelles, représentées en état de nudité, sont fabriquées à Tirapati et vendues aux Hindous. Ceux qui n'ont pas d'enfant accomplissent sur ces figurines la cérémonie du percement des oreilles (que l'on accomplit d'habitude sur les nouveau-nés), croyant qu'en conséquence il leur naîtra un enfant. Ou bien, si dans une famille il y a des garçons ou des filles adultes qui restent célibataires, les parents célèbrent la cérémonie du mariage entre un couple de figurines, dans l'espoir que le mariage de leurs enfants suivra bientôt. Ils habillent ces poupées, les ornent de bijoux, et observent tous les rites d'un vrai mariage. Il y en a qui ont dépensé autant pour les noces d'une poupée que pour un mariage réel[1]. » Ces frais, parfois très considérables, attestent la foi de l'Hindou en l'efficacité de cette pratique.

Suffira-t-il, pour en rendre compte, de faire appel à une association par similarité, et de dire qu'il s'imagine provoquer le semblable par le semblable ? Explication « vraisemblable » : mais il est difficile de s'y tenir lorsqu'on sait que, dans des sociétés de type inférieur, des pratiques analogues procèdent, non d'une association d'idées chez l'individu, mais des participations imaginées et senties dans les représentations collectives. L'Hindou qui marie ses poupées agit exactement comme le Peau-Rouge qui danse pour « faire venir le bison », comme le faiseur de pluie qui asperge ses voisins. Dramatisation toute mystique, qui doit assurer à ses acteurs un pouvoir également mystique sur l'être ou le phénomène imité, en créant entre eux et lui un lien, inintelligible sans doute pour la pensée logique, mais conforme à la loi de participation qui régit la mentalité prélogique et ses représentations collectives. Là où cette mentalité est le plus

1. THURSTON, *Ethnographic notes in southern India*, p. 347.

pure, dans les sociétés du type le moins avancé, les pratiques la reflètent aussi le plus clairement : c'est ce que nous avons constaté chez les tribus australiennes et dans certains groupes des deux Amériques. Dans des sociétés de type plus élevé, les modalités de l'action se compliquent, et des motifs complexes et divergents la déterminent. Mais presque toujours, en approfondissant ces modalités, on y décèle comme des vestiges qui témoignent de la prépondérance exercée jadis par la loi de participation. On trouvera de ce fait autant de preuves que l'on voudra dans les grandes civilisations de l'Orient, ou même, sans aller si loin, dans le folk-lore des nations européennes.

Chapitre VIII

INSTITUTIONS OU SONT IMPLIQUÉES DES REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES RÉGIES PAR LA LOI DE PARTICIPATION

(Fin)

Il est un ordre de pratiques que j'ai réservées pour les considérer à part, tant à cause de la place considérable qu'elles occupent dans la vie des sociétés inférieures, que pour la lumière qu'elles peuvent jeter sur la mentalité de ces sociétés. Ce sont les pratiques relatives aux morts, ou, plus précisément, relatives aux rapports entre les vivants et les morts. Elles sont universelles : on ne connaît guère de groupes sociaux, de quelque type qu'ils soient, où les observateurs n'aient relevé des coutumes, des tabous, des rites obligatoires au moment de la mort, et pendant une période plus ou moins longue après la mort.

I

Tout le monde sait de quel poids la préoccupation des morts, de temps immémorial, pèse sur les vivants dans la société chinoise[1]. Au Canada, « si le feu prend à un village où il y ait des corps morts, c'est la première chose que l'on met en sûreté. On se dépouille de ce que l'on a de plus précieux pour en parer les défunts ; de temps en temps on découvre leurs cercueils pour les changer d'habits, et l'on s'arrache les morceaux de la bouche pour les porter sur leur sépulture, et dans les lieux où l'on s'imagine que leurs âmes se promènent... Dans la fosse, on a

1. J. J. M. de Groot, *The religious system of China*, I, p. 658, et *passim*.

soin de le couvrir de telle manière que la terre ne le touche point ; il y est comme dans une cellule toute tapissée de peaux, beaucoup plus riche et plus ornée qu'une cabane »[1].

Que des pratiques de ce genre soient universelles, on le comprend sans peine du point de vue de la mentalité des primitifs. A leurs yeux, les morts ne sont pas séparés des vivants par un gouffre infranchissable. Au contraire, ils sont continuellement en relation avec eux. Ils peuvent leur faire du bien ou du mal, ils peuvent aussi être bien ou mal traités par eux. Il ne paraît pas plus extraordinaire au primitif de communiquer avec les morts que d'être en relation avec des « esprits », avec telle force occulte dont il éprouve l'action, ou qu'il se flatte de maîtriser.

Miss Kingsley raconte qu'il lui est arrivé d'entendre un nègre parler tout seul, comme s'il causait avec un interlocuteur invisible pour elle : vérification faite, ce nègre s'entretenait avec sa mère défunte, qui était présente pour lui. La perception du primitif ne fait pas du tout dépendre la réalité de ses objets de la possibilité de contrôler cette réalité par ce que nous appelons l'expérience ; c'est même, en général, l'intangible et l'invisible qui sont, à ses yeux, ce qu'il y a de plus réel. D'ailleurs, les morts ne sont pas sans révéler leur présence même aux sens. Sans parler des rêves où ils apparaissent, et qui sont, comme on sait, des perceptions privilégiées et recherchées, les morts se manifestent à la vue (spectres, revenants, etc.) et à l'ouïe. Souvent ils procurent aux vivants des sensations indescriptibles, mais très vives, de contact sans matérialité. Parfois on les entend dans le vent. « C'est quelque chose d'invisible, c'est comme le vent ; en fait, ils disent que le léger bruissement des feuilles de palmier est produit par les revenants, et quand un tourbillon soulève la poussière, les feuilles, et les brins

1. Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 372 sqq.

de paille, ce sont les revenants qui sont en train de jouer[1]. » De même, au Brésil, « les Gès croyaient qu'un léger murmure décelait la présence des morts »[2]. Bref, sans insister sur des faits bien connus, l'homme des sociétés inférieures vit avec ses morts comme avec les vivants qui l'entourent. Ce sont des membres, et des membres très importants, de cette société à participations multiples, de cette société-symbiose où le placent les représentations collectives de son groupe.

De là, une des différences les plus nettes que l'on puisse saisir entre la mentalité des primitifs et la pensée logique. En admettant que celle-ci se soit développée peu à peu (c'est une hypothèse qui sera examinée plus loin), les représentations relatives au monde extérieur, ont fini par s'organiser pour elle en une « nature », c'est-à-dire en un ordre fixe et immuable, soumis à des lois que le sujet peut connaître, mais qui lui paraissent indépendantes de lui. Les représentations relatives aux morts n'ont rien donné de tel. Elles n'ont constitué que cet ensemble flottant que l'on appelle, d'un nom significatif, « l'autre monde ». Pour la mentalité primitive, au contraire, l'autre monde et celui-ci ne font encore qu'une seule et même réalité, à la fois représentée, sentie et vécue.

Toutefois, même pour cette mentalité, les représentations relatives aux morts, et les pratiques qui s'y rattachent, se distinguent par un caractère prélogique plus marqué. Si mystiques que soient les autres représentations collectives, relatives aux données des sens, si mystiques que soient aussi les pratiques qui s'y rapportent (chasse, pêche, guerre, maladie, divination, etc.), encore faut-il, pour que la fin désirée soit atteinte, pour que l'ennemi soit vaincu, le gibier pris..., que les représentations coïncident en quelques points essentiels avec la réalité objec-

1. Roscoe, Manners and customs of the Baganda, *J. A. I.*, XXXII, p. 73.
2. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 291.

tive, et que les pratiques soient, à un certain moment, effectivement adaptées aux fins poursuivies. Par là se trouve garanti un minimum d'ordre, d'objectivité, et de cohérence dans ces représentations. Mais, sur les représentations et les pratiques relatives aux morts, ce frein, ce régulateur externe n'agit pas. L'indifférence à la contradiction, qui est le propre de la mentalité primitive, s'y manifestera donc sans rencontrer d'obstacle. C'est là que nous allons rencontrer les pratiques qui attestent le plus évidemment la nature prélogique de cette mentalité.

La loi de participation régit en maîtresse les représentations collectives d'où ces pratiques dépendent : elle y tolère les contradictions les plus flagrantes. Nous savons déjà que, pour cette mentalité, il n'y a rien qui corresponde exactement à ce que nous appelons une âme, un individu, que l'âme est à la fois une et multiple, présente en même temps ici et là, etc. Il faut nous attendre à constater aussi, dans les pratiques, ce qui serait, du point de vue de la pensée logique, une confusion inextricable. Notre effort doit consister, non pas à dissiper cette confusion, en rétablissant un ordre logique dans les produits d'une mentalité mystique qui ne s'en soucie pas, mais à montrer comment ce qui est pour nous confusion découle naturellement de la loi de participation qui régit cette mentalité.

Tout d'abord, d'une façon générale, celle-ci n'est nullement embarrassée de se représenter les morts tantôt comme constituant une société dans l'autre monde, parfaitement distincte des sociétés vivantes, tantôt comme intervenant à chaque instant dans celles-ci. Ainsi, chez les indigènes du détroit de Torrès, « peu après la mort d'un homme, son *mari* s'en va à Kibu. Là, quand il arrive, le *mari* d'un de ses amis mort auparavant le reçoit et le cache. La première nuit de la nouvelle lune, le *mari* est présenté par son ami à tous les autres *markai*, qui l'un après

l'autre prennent leur massue à tête de pierre, et l'en frappent sur la tête : il est alors un vrai *markai*. Ensuite on lui enseigne à pêcher à la lance, et à faire tout ce que les autres font... Les *mari* ou *markai* se conduisent en tout comme des hommes, et ils peuvent épouser des mortelles... »[1]. En Chine, où les représentations et les pratiques relatives aux morts se sont conservées depuis la plus haute antiquité, nous trouvons les mêmes contradictions. D'une part, il y a un monde des spectres qui est une copie de celui des hommes. La société y est organisée de la même manière, la vie de clan y continue. Chacun y occupe la position qu'il avait, le rang qu'il tenait de son vivant ; il y pratique, avec les mêmes rites, le culte des ancêtres[2]. Les morts ont leurs armées, leurs batailles, leurs cimetières, leurs cérémonies funéraires. Même, les hommes sont redoutables pour les spectres comme les spectres le sont pour les hommes : la mauvaise influence est réciproque, et ils s'exorcisent mutuellement au moyen de sacrifices. M. de Groot rapporte une légende très significative d'hommes qui pénètrent dans le pays des spectres, et qui y répandent la terreur par leur seule présence. On leur offre des sacrifices, et on les reconduit à la frontière avec une infinité de précautions[3].

Mais, d'autre part, selon le même auteur, « c'est une croyance invétérée chez les Chinois, une doctrine, un axiome... que les esprits des morts entretiennent avec les vivants les relations les plus étroites, aussi intimes presque que celles qui ont lieu entre les hommes. Il y a, en fait, une ligne de démarcation entre les morts et les vivants ; mais c'est une ligne très faible, à peine perceptible. A tous les points de vue, le commerce entre eux est actif. Il est une source de bénédictions, il est aussi une source de maux, et c'est de lui que dépend le destin de l'huma-

1. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 357.
2. De Groot, *The religious system of China*, I, p. 48, 924.
3. *Ibid.*, II, p. 802-811.

nité »[1]. Le langage témoigne que l'on croit les morts vivants dans leur tombeau. « A travers toute la durée de la littérature chinoise, des cercueils qui contiennent un cadavre sont désignés sous le nom de « cadavres animés encercueillés », ou de « cercueils animés »[2]. Une jeune fille qui a perdu son fiancé peut obtenir de ses propres parents et de ceux de son fiancé l'autorisation de renoncer pour toujours à la vie conjugale. L'usage est alors de lui permettre de s'établir définitivement dans la maison mortuaire, et elle est formellement unie par le mariage à son fiancé défunt[3]. Autrefois, on pratiquait en Chine la curieuse coutume de placer des femmes mortes dans les tombes des jeunes garçons qui mouraient avant d'être mariés[4]. L'opinion publique est tellement favorable au sacrifice des femmes qui suivent leurs maris dans la mort, et il en rejaillit un tel honneur sur les familles, que souvent les veuves le désirent, ou s'y résignent, ou même y sont contraintes par leur entourage.

Chez les noirs de la Côte occidentale d'Afrique, « un homme, quand il meurt, ne fait que se débarrasser de son corps visible et changer de résidence : tout le reste demeure pareil »[5]. Dans l'Amérique du Nord, chez les Sioux, dit M. Dorsey, « les morts sont en tout semblables aux vivants... Ils ne sont pas toujours visibles. Parfois on les entend sans les voir, bien qu'ils soient présents dans la cabane avec un mortel. Il arrive qu'ils se matérialisent, qu'ils prennent un mari ou une femme parmi les vivants, qu'ils mangent, boivent, fument, exactement comme s'ils étaient des humains ordinaires »[6]. « Un jeune Dacota mourut juste au moment d'épouser une jeune fille qu'il

1. *Ibid.*, II, p. 464.
2. *Ibid.*, I, p. 348.
3. *Ibid.*, I, p. 763.
4. *Ibid.*, I, p. 802 sqq.
5. A.-B. Ellis, *The ewe-speaking peoples*, p. 108.
6. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 485.

aimait. Elle prit le deuil pour lui... Le revenant apparut et en fit sa femme. Partout où la tribu campait pour la nuit, la femme du revenant plantait sa tente à quelque distance des autres, et, lorsqu'on levait le camp, la femme et son mari suivaient la troupe en marche d'un peu loin. Le revenant disait toujours à la femme ce qu'elle avait à faire, et il lui apportait régulièrement son gibier... Les gens ne pouvaient ni voir ni entendre l'esprit, mais ils entendaient sa femme lui parler. Il leur faisait savoir par elle quand il fallait craindre un vent violent ou une grosse pluie, etc.[1]. » Une légende iroquoise nous montre un mort qui cause avec sa fille, et qui lui donne ses conseils[2]. Les faits de ce genre sont, comme on sait, extrêmement nombreux.

Il conviendrait donc, pour interpréter comme il faut les représentations et les pratiques des primitifs relatives aux morts, de se défaire, s'il était possible, des concepts usuels de *vie* et de *mort*, comme il convient aussi de ne pas user du concept d'*âme*. Les concepts de vie et de mort ne peuvent pas ne pas se définir pour nous par leurs éléments physiologiques, objectifs, expérimentaux, tandis que les représentations correspondantes chez les primitifs sont essentiellement mystiques. En sorte qu'ils ignorent un dilemme que la pensée logique considère comme inéluctable. Pour celle-ci, un être est vivant, ou il est mort ; il n'y a pas de milieu. Mais, pour la mentalité prélogique, un être vit d'une certaine manière, bien qu'il soit mort. Tout en participant à la société des vivants actuels, il participe aussi, et en même temps, à celle des morts. Plus exactement, il est plus ou moins vivant, ou plus ou moins mort, selon que telle ou telle participation a encore lieu, ou n'a plus lieu, pour lui. La façon dont les vivants actuels se comportent à son égard dépend précisément du fait que ces participations subsistent, ou sont rompues, ou vont l'être.

1. *Ibid.*, p. 490.
2. Hewitt, Iroquoian Cosmology (Onondaga version), *E. B. Rep.*, XXI, p. 147 sqq.

On se trouve ainsi en présence de représentations collectives et de pratiques extrêmement complexes. Il ne saurait être question de les étudier ici dans leur détail presque infini. Elles varient, dans une même contrée, de tribu à tribu. « Aucune description particulière de cérémonies funéraires ne peut être considérée comme applicable à toutes les tribus, ni même à une seule, si l'âge, le caractère ou la position du mort étaient de nature à demander pour lui des égards plus qu'ordinaires[1]. » Précisément parce que les morts continuent à vivre, chacun d'eux est traité selon son rang, son sexe, son âge, circonstances que les observateurs négligent trop souvent de spécifier, quand ils décrivent ces cérémonies. En outre, les pratiques relatives à la mort et aux morts sont peut-être les plus persistantes de toutes. Par suite, tandis que le milieu social, les institutions, les croyances se modifient, ces pratiques ne suivent le mouvement qu'avec lenteur. Elles restent en usage, alors que le sens s'en est peu à peu obscurci et perdu. Interprétées d'accord avec les représentations et avec les sentiments nouveaux, c'est-à-dire le plus souvent à contresens, il arrive qu'elles soient complétées de façon à devenir contradictoires avec elles-mêmes, dans la partie qui s'en est conservée. Les rites funéraires de la plupart des sociétés, sinon de toutes, présentent ainsi une stratification irrégulière, où des pratiques remontant à une très haute antiquité, et se rapportant à une mentalité caractéristique d'un type social très peu élevé, sont confondues avec des usages qui dépendent de conceptions plus récentes et incompatibles avec cette mentalité. Enfin, dans un grand nombre de sociétés, les cérémonies et les rites funéraires varient encore selon le genre et les causes du décès, suivant que l'individu est sorti de la vie par une « bonne » ou par une « mauvaise » mort.

1. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 114.

Il appartient à l'ethnographie de donner la description la plus minutieuse et la plus complète possible de ces cérémonies, dans leur extrême variété. Il suffira ici de montrer comment c'est la mentalité mystique et prélogique qui les inspire ; comment les différents degrés de vie et de mort consistent pour cette mentalité en des participations ou des manques de participation ; comment, enfin, le même homme ne passe pas par deux états seulement, l'un où il vit, l'autre où il ne vit pas, mais parcourt une série d'états, un cycle de phases où il participe plus ou moins de ce que nous appelons la vie et la mort. Le dessin que je vais en tracer ne saurait être qu'un schéma grossier et provisoire. Je ne le considère comme applicable, dans la mesure où il pourrait être accepté, qu'à des sociétés du type le moins élevé, où l'organisation totémique est encore reconnaissable, sinon en pleine vigueur, aux sociétés du type de celles de l'Australie par exemple. J'avertis aussi qu'il est impossible de se représenter toutes les phases de ce cycle schématique comme parcourues successivement par l'homme tout entier. Au contraire, ce qui caractérise certaines de ces phases, c'est que des participations n'y ont pas lieu, sans lesquelles ce qui, pour notre pensée logique, constitue un individu humain, n'est plus donné. Mais il est de la nature de la mentalité prélogique de se mouvoir avec aisance parmi ces participations ou ces isolations, tandis que la pensée logique s'y sent déconcertée et perdue, faute de pouvoir opérer sur des concepts bien définis et conformément à ses propres lois.

Sous ces réserves, en partant de l'état de l'homme adulte, qui a subi les épreuves de l'initiation, et qui a été admis au mariage dans son groupe social, un tracé schématique pourrait distinguer les étapes suivantes :

1° La mort, et le temps plus ou moins long qui s'écoule entre le dernier soupir et les funérailles ;

2° La période qui s'écoule entre les funérailles et la fin du deuil, c'est-à-dire la cérémonie qui coupe définitivement

les relations entre le mort et ceux qui lui étaient spécialement liés dans le groupe social ;

3° La période, de durée indéterminée, mais finie, où le mort attend sa réincarnation ;

4° La naissance, et le temps plus ou moins long qui s'écoule entre la naissance et l'imposition du nom ;

5° La période qui va de l'imposition du nom à l'initiation ;

6° La vie de l'homme adulte et initié, qui aboutit à la mort ; et le cycle recommence.

En notre langage, on pourrait dire que la mort, comme la naissance, se fait en plusieurs temps. La mort commence avec la première période, et n'est complète qu'après la cérémonie qui clôt la seconde. La naissance, de même, ne fait que commencer lors de l'accouchement, et l'homme n'est parfait qu'après les cérémonies d'initiation. Encore nos habitudes mentales, notre langage, nous obligent-ils à découper ici suivant des plans nettement distincts ce qui, pour la mentalité prélogique, est représenté sous forme de participations multiples, commençant ou cessant de coexister.

II

Aux yeux des primitifs, la mort implique toujours une cause mystique, et presque toujours une violence. C'est une rupture brusque des liens, qui attachaient un individu au groupe social. De ce fait, de nouvelles relations s'établissent entre ce groupe et lui. Loin d'être désormais négligeable, celui qui vient d'entrer dans la mort est objet de pitié, de crainte, de respect, de sentiments complexes et divers. Les pratiques funéraires révèlent les représentations collectives inséparables de ces sentiments.

Il y a des sociétés où ces pratiques commencent avant même que le patient ait rendu l'âme, tant on a hâte d'éloigner le mort des vivants. Ainsi, chez les Abipones, « si la respiration du mourant n'est plus entendue à quelque

distance, si elle cesse, ne fût-ce qu'un instant, ils proclament qu'il a expiré... Aussitôt l'on arrache le cœur et la langue du mort, et on les donne à dévorer à un chien, après les avoir fait cuire, dans la pensée que cela fera périr aussi l'auteur de la mort... Le cadavre, encore chaud, est habillé, enveloppé dans une peau d'animal... et conduit au tombeau par des chevaux tenus prêts d'avance. Je soupçonne que le cœur est parfois arraché, alors que l'homme est encore à demi-vivant »[1].

Chez les Indiens du cap Flattery, « j'ai eu connaissance de plusieurs cas, où, d'après les circonstances, il n'y a guère de doute que des personnes ont été enterrées pendant une syncope, ou simplement dans un état comateux. J'ai souvent insisté auprès d'eux sur la folie que c'était d'enterrer ces personnes avant d'avoir essayé de les ramener à la vie ; mais je n'ai jamais pu leur persuader d'attendre un seul instant après qu'ils croient que le dernier soupir a été rendu... Une femme venait de perdre son mari. Elle était remarquablement robuste, et en bonne santé. Je la vis assise au bord du ruisseau, pleurant la mort de son mari, et je montai dans le haut du village, à un quart de mille de là, où j'avais des malades à voir... J'entendis tout à coup les lamentations des femmes, annonçant une mort. Je me hâtai de revenir, et j'appris qu'il s'agissait de cette femme que j'avais vue quelques instants auparavant... Avant que je fusse arrivé à sa cabane, elle était étroitement liée et serrée dans une boîte, prête à être enterrée. Les siens ne voulurent pas écouter un seul mot, ni me permettre de tenter quoi que ce soit »[2].

« Souvent, dit un missionnaire jésuite, en parlant des Indiens du Canada, on les ensevelit à leur mode avant qu'ils aient expiré[3]. »

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 266-68.
2. J. Swan, The Indians of Cape Flattery (*Smithsonian contributions to knowledge*, n° 220), p. 84-5.
3. *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, X, p. 266 (1936).

M. von den Steinen a constaté la même précipitation chez les Bororó[1]. De même, chez les Bakwains de l'Afrique du Sud, « à peine le malheureux patient a-t-il rendu l'âme qu'on l'emporte vite pour l'enterrer. Souvent on choisit le trou d'un fourmilier, afin d'épargner la peine de creuser une fosse. En deux occasions dont j'ai été témoin, cet enterrement hâtif eut pour conséquence que les deux hommes qui avaient été enterrés vivants revinrent chez eux, au grand effroi de leurs parents »[2]. D'une façon générale, dans les sociétés fort nombreuses où l'on croit que l'homme vivant a plusieurs âmes, il peut suffire du départ de l'une d'entre elles, pourvu que ce départ soit définitif, pour qu'il soit considéré comme mort : peu importe que l'âme de son corps soit encore là, si celle qui fait sa personnalité a disparu sans esprit de retour. Nous avons trouvé cette croyance chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Elle existe aussi ailleurs, par exemple chez des tribus dravidiennes du Bengale. Quand le malade agonise, et ne fait plus que râler, avec plus ou moins de conscience de lui-même, ils disent : « Le corps se meut encore, l'âme *(roa)* est déjà partie[3]. »

Mais le plus souvent les funérailles et l'enterrement ne sont pas immédiats, précisément parce qu'on ne sait pas si la mort est définitive, si l'âme (j'emploie ce mot, faute d'un meilleur) ne va pas revenir dans le corps, comme elle le fait après les rêves, après les syncopes, etc. On attend donc, et on emploie tous les moyens propres à faire revenir celle qui est partie. De là l'usage si répandu de l'appeler à haute voix, de l'implorer, de la supplier de ne pas quitter ceux qui l'aiment. « Les Caraïbes se lamentent à haute voix, entrecoupant leurs pleurs de remarques et de questions adressées au mort : pourquoi a-t-il voulu quitter

1. *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens*, p. 350, 397.
2. Livingstone, *Missionary Travels*, p. 129.
3. Sagen, Sitten und Gebräuche der Munda Kolhs in Chota Nagpore, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1871, p. 371.

ce monde, où il avait tout pour être heureux ?... Ils mettent le cadavre sur un siège dans une fosse profonde de quatre ou cinq pieds, et pendant dix jours ils lui apportent de la nourriture, en le priant de manger. C'est seulement quand ils sont convaincus que le mort ne veut ni manger ni revenir à la vie... qu'ils comblent la fosse[1]. » De même, les noirs de la Côte occidentale d'Afrique appellent à haute voix le mort, en le suppliant de ne pas les abandonner, excepté dans le cas où il était sourd de son vivant. L'enterrement n'a lieu que lorsque la décomposition commence, et que les parents deviennent ainsi certains que l'âme n'a pas l'intention de revenir[2]. Enfin, en Chine, la coutume de rappeler l'âme du mort existe depuis la plus haute antiquité, et elle demeure aujourd'hui en pleine vigueur[3].

Chez les tribus de l'Est de Sumatra, « quand un homme meurt, le cadavre reste un jour et une nuit dans la maison... Une fosse est creusée : on y dépose le mort avec une bouteille d'eau, une poule... si c'est une femme, avec ses darures, et la tombe est fermée... Alors on allume de grands feux, et la famille dort et vit trois jours (sept jours s'il s'agit d'un chef) près de la tombe... Il faut ce temps, pensent-ils, pour que le mort soit réellement mort, et jusque-là il est nécessaire de lui tenir compagnie »[4].

A ce moment donc, la participation du mort avec son groupe social est suspendue plutôt que vraiment rompue. On croit, ou l'on veut croire, que rien n'est irréparable, et qu'elle peut encore se rétablir comme auparavant. Cependant, si l'âme ne revient pas bientôt, si le mort ne se réveille pas, d'autres représentations collectives apparaissent, et avec elles d'autres sentiments. « Les naturels

1. Bruhier, cité par Yarrow, Mortuary customs of the N. A. Indians *E. B. Rep.*, I, p. 166.
2. A.-B. Ellis, *The ewe-speaking peoples*, p. 106-8.
3. De Groot, *The religious system of China*, I, p. 253.
4. Moszkowski, Stämme von Ost Sumatra, *Zeitschrift für Ethnologie*, XL, p. 336, *ibid.*, p. 644.

croient que l'esprit d'un homme, surtout s'il est mort de mort violente, est extrêmement malheureux et malfaisant : dans sa colère, il est toujours prêt à s'irriter sous le moindre prétexte et à décharger sa colère sur les vivants... Ils semblent aussi avoir l'idée que le défunt, pendant un certain nombre de jours après sa mort, n'a pas encore son corps spirituel qui se forme lentement, et que, pendant cette période transitoire, il est, comme un enfant, particulièrement geignard et vindicatif[1]. » Le mort se trouve dans un état pénible pour lui, et dangereux pour les autres, qui craignent désormais son contact. Puisqu'il n'est plus partie intégrante du groupe, semblable aux autres, il faut qu'il s'éloigne. Ce sentiment s'exprime souvent de la façon la plus naïve et la plus vive. « Quand un homme est mourant, ses amis lui apportent de la nourriture, et ils lui disent : « Sois bon ; si tu nous quittes, quitte-nous tout à fait[2]. » Chez les Igorotes des Philippines, « pendant les premiers jours, les vieilles femmes et ensuite les vieux hommes chantent à plusieurs reprises le chant suivant : « Maintenant tu es mort... Nous t'avons donné tout ce qui t'est nécessaire et fait les préparatifs convenables pour l'enterrement. Ne viens chercher aucun de tes parents ou de tes amis[3]. » De même en Afrique occidentale, le Rév. Nassau explique que les sentiments des survivants à l'égard du mort sont « très mêlés. Quand ils le supplient de revenir à la vie, ils sont certainement sincères, et ils désirent que ce retour soit complet ; mais presque en même temps se produit la crainte que le mort ne revienne en effet, non pas sous sa forme habituelle et sociable, mais à l'état d'esprit désincarné, invisible, et peut-être hostile... »[4]. Miss Kingsley a constaté les mêmes frayeurs,

1. J. FRASER, Some remarks on the australian languages, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1890, p. 235.
2. Basil THOMSON, The natives of Savage Island, *J. A. I.*, XXXI, p. 139.
3. JENKS, *The Bontoc Igorot*, Manila, 1905, p. 75.
4. *Fetichism in West Africa*, p. 113.

et on lui en a expliqué les raisons. Si l'on craint que les morts ne fassent du mal aux membres survivants de leur famille, et surtout aux enfants, ce n'est pas qu'ils soient malintentionnés, mais parce qu'ils sont malheureux d'être seuls, et qu'ils désirent avoir des compagnons. Ils sont d'autant plus dangereux qu'ils ne sont pas encore fixés dans la société des esprits[1] ; et c'est là ce qui rend ces premiers jours après la mort particulièrement critiques. Non seulement la participation du mort à son groupe est à peine rompue, mais sa participation au groupe des esprits n'est pas non plus établie.

Mêmes représentations et mêmes sentiments dans l'Amérique du Nord. « Pour les Tarahumares, la mort signifie simplement un changement de forme... Ils ont peur des morts, et ils pensent que ceux-ci veulent faire du mal aux survivants. Cette crainte est causée par l'idée que les morts sont solitaires et qu'ils désirent la société de leurs proches. C'est pourquoi les morts rendent les gens malades, afin qu'ils meurent aussi, et qu'ils rejoignent ceux qui sont partis avant eux... » Aussi le mort est-il prié de s'en aller pour de bon. On lui ferme les yeux, on lui croise les mains sur la poitrine, et ses parents lui parlent l'un après l'autre, pour lui dire adieu. La veuve en pleurs dit à son mari que, maintenant qu'il est parti et qu'il ne veut plus rester avec elle, il ne faut pas qu'il revienne pour l'effrayer, elle, ses fils ou ses filles, ou n'importe qui d'autre. Elle le supplie de n'emmener personne, et de les laisser tous en paix. Une mère dit à son enfant mort : « Maintenant, va-t'en ! Ne reviens plus, à présent que tu es mort ! Ne reviens pas la nuit prendre mon sein ! Va-t'en ! » Et le père dit à l'enfant : « Ne reviens pas me dire de te tenir par la main ou de fabriquer des choses pour toi. Je ne te connais plus[2]. »

1. *West African studies*, p. 223.
2. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, p. 380-2.

Ces craintes sont d'autant plus vives que, pendant les premiers jours, on se représente le mort, c'est-à-dire son âme ou son esprit, comme demeurant dans la hutte ou dans la cabane où il a expiré, en tout cas non loin du corps, ou comme rôdant dans les environs, surtout la nuit. Cette croyance est à peu près universelle ; ne fût-elle pas impliquée dans les représentations collectives, le mécanisme psychique pourrait la provoquer chez les individus. Nous-mêmes, quand la mort nous a ravi l'un des nôtres, ne nous attendons-nous pas, dans les premiers temps, à le voir sortir de sa chambre, s'asseoir à table à sa place, rentrer à la maison à son heure ? Mais, chez les primitifs, il se produit autre chose encore que ces souvenirs douloureux jusqu'à l'hallucination : c'est la présence visible du corps qui entraîne, dans leurs représentations collectives, la présence invisible de l'âme. « Après la mort, l'âme demeure encore quelque temps dans le voisinage du cadavre, avant d'entreprendre son voyage vers le *bura kure*[1]. » D'où il suit qu'en réglant le sort du cadavre, on fixe en même temps celui de l'âme. On assigne au mort, la résidence qui devra être la sienne désormais, et l'on se délivre des terreurs que cause sa présence pendant la période intermédiaire.

Ainsi, quelle que soit la forme que prennent les cérémonies funéraires, de quelque façon que l'on dispose du corps — enterrement, crémation, exposition sur un échafaud ou dans un arbre, etc. — le caractère essentiel de ces pratiques est mystique, ou, si l'on aime mieux, magique, comme celui des pratiques qui ont été étudiées plus haut. De même que l'essentiel de la chasse consiste en des pratiques qui obligent le gibier à paraître, qui paralysent la fuite de l'animal, qui le rendent aveugle, etc. ; de même que l'essentiel de la médecine consiste en des pratiques qui décèlent l'esprit malfaisant cause du mal et donnent au docteur le pouvoir de l'expulser ; de même l'essentiel

1. Hagen, *Unter den Papua's*, p. 266.

des funérailles qui ont lieu dans les premiers jours après la mort consiste en des pratiques qui retranchent définitivement le mort de la société des vivants. Elles l'empêchent de se mêler à eux dorénavant, et elles le font admettre dans la société de ceux à qui il ressemble désormais. Non que toutes relations soient rompues entre les vivants et lui : nous verrons tout à l'heure que le contraire est vrai. Mais ces relations seront dorénavant réglées. Moyennant l'observation des règles établies, le mort pacifié n'exigera rien davantage, et les survivants, de leur côté, n'auront plus rien à craindre de lui.

En revanche, il est absolument nécessaire que les cérémonies aient eu lieu. On sait que les citoyens d'Athènes et de Rome pensaient encore là-dessus comme font aujourd'hui les Chinois ou les membres de la plupart des sociétés actuellement connues. Par exemple, sur la Côte occidentale d'Afrique, « quand une personne meurt au loin, sa famille tâche de se procurer quelque chose qui lui ait appartenu, de ses cheveux ou de ses rognures d'ongle, et on célèbre là-dessus les cérémonies des obsèques ; car la croyance générale est que l'esprit ou âme demeure près du corps tant que les cérémonies n'ont pas été célébrées, et qu'elle ne peut ou ne veut pas partir pour le pays des morts auparavant. Aussi, faire savoir à un criminel qu'après son exécution les rites funéraires ne seront pas accomplis sur son corps est infiniment plus effrayant pour lui que la mort même ; car celle-ci ne fait que le transporter dans un autre milieu, où il continue d'avoir les mêmes occupations qu'ici-bas, tandis que la privation des rites funéraires ouvre devant son imagination toutes sortes de terreurs mal définies » [1].

Sans donc entrer dans le détail extraordinairement varié des pratiques qui ont lieu depuis le moment où l'agonisant expire jusqu'au jour plus ou moins proche où les obsèques

1. A.-B. Ellis, *The ewe-speaking peoples*, p. 159.

proprement dites sont célébrées, et surtout sans contester que par le moyen de ces pratiques on veuille atteindre souvent plusieurs fins distinctes : par exemple, éviter les souillures causées par la proximité du cadavre, secourir la faiblesse du défunt, qui n'a plus tout à fait son corps humain et qui n'a pas encore son corps d'esprit, garantir les survivants contre ses entreprises, interroger le mort pour savoir qui l'a fait périr, etc., on peut admettre que l'orientation générale de ces pratiques est mystique, et qu'elle tend à régler, bon gré mal gré, la situation du mort, à sa satisfaction et pour la sécurité des vivants. M. Boas a recueilli le récit fort instructif d'un shaman ressuscité, où il raconte ce qu'il a éprouvé dans les premiers jours qui suivirent sa mort. « Quand j'eus cessé de vivre, dit-il, je n'éprouvai point de douleur. J'étais assis près de mon corps ; je voyais comme vous le prépariez pour l'enterrement, comme vous peigniez notre blason sur ma figure... Au bout de quatre jours, il me sembla qu'il n'y avait plus de jour ni de nuit. » (Ainsi, dans le cours de ces quatre journées, le défunt s'était progressivement éloigné de la condition ordinaire des vivants, qui était encore la sienne tout de suite après la mort : dans cette période qui s'étend entre le moment même de la mort et la cérémonie des obsèques, tout ce qui se passe a pour effet d'affaiblir la participation entre le défunt et la qualité de vivant, et de le préparer pour d'autres participations.) « Je vous vis emporter mon corps, et je me sentis forcé de l'accompagner, malgré mon désir de rester dans notre maison. Je demandais à chacun de vous de me donner à manger ; mais vous jetiez les aliments dans le feu, et alors je me sentis rassasié. A la fin je pensai : « Je crois « que je suis mort, car personne ne m'entend, et la nourri- « ture consumée par le feu me rassasie », et je résolus de m'en aller au pays des âmes[1]. » Ce shaman, comme ceux

1. Fr. Boas, The N. W. tribes of Canada (Tlingit), *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1889, p. 843.

qui l'écoutent, ne doute point que l'âme ne désire demeurer près des vivants, et qu'elle n'y dût demeurer, en effet, si les cérémonies funéraires ne la forçaient à suivre le corps.

Il peut arriver aussi que l'âme du mort ne s'éloigne pas immédiatement après la célébration des obsèques. Ainsi, chez les Zuñis, bien que l'enterrement ait lieu tout de suite, l'âme hante le village pendant quatre jours après la mort, et ne part pour son lointain voyage que dans la matinée du cinquième jour[1]. Inversement, souvent des pratiques sont mentionnées qui ont pour but d'expulser l'âme du mort même avant les obsèques. Ainsi, chez les Baidyas du sud de l'Inde, on croit que l'esprit d'un mort hante la maison jusqu'au cinquième jour. « Avant d'aller se coucher ce jour-là, les habitants de cette maison couvrent le seuil de cendres prises à l'endroit où le défunt a expiré, et ils ont grand soin de ne pas marcher dessus... Le lendemain matin, ils examinent les cendres, pour s'assurer si les traces du pied fendu de l'esprit y sont visibles. En ce cas, c'est une preuve que l'esprit est parti ; autrement, on fait venir un magicien pour l'expulser[2]. » Chez les Tiyans du Malabar, « le matin du troisième jour... le plus proche parent apporte dans la chambre mortuaire un vase plein de riz funéraire tout fumant. On l'enlève aussitôt et on croit que l'esprit du mort, affamé après trois jours de jeûne, se précipite avidement à la suite du plat qui le tente. Immédiatement on referme la porte, et ainsi l'esprit est dehors »[3]. Enfin, pour ne pas multiplier les faits qui se ressemblent, chez les Iban ou Dayaks de Sarawak, quand la nuit est venue, « le *manang* (homme-médecine) célèbre une cérémonie qui s'appelle *Baserara*, c'est-à-dire séparation... On croit que cette cérémonie sépare l'âme du mort de celles des vivants ; on lui fait ainsi oublier les vivants, et on lui enlève le pouvoir de revenir pour entraî-

1. Stevenson, The Zuñis, *E. B. Rep.*, XXIII, p. 307.
2. Thurston, *Ethnographic notes in southern India*, p. 203.
3. *Ibid.*, p. 218.

ner avec lui les âmes de ses amis et de ses parents »[1]. N'est-ce pas là un symbole aussi transparent que possible de la rupture de la participation entre l'âme du défunt et son groupe social ? Néanmoins, ces artifices plus ou moins ingénieux, ces pratiques magiques indéfiniment variées par lesquelles on expulse, on exclut l'âme du mort, en lui enlevant l'idée ou le goût de revenir à sa demeure de vivant, ne seraient jamais une garantie suffisante, si les rites funéraires proprement dits, c'est-à-dire la célébration solennelle des obsèques, ne venaient fixer le mort dans la condition qui sera désormais la sienne, au moins pour un temps.

III

La période qui va des premières obsèques à la cérémonie qui clôt le deuil est de durée très variable : tantôt quelques semaines, tantôt quelques mois, tantôt bien davantage. Il arrive aussi, comme M. Hertz l'a montré, que la cérémonie finale tende à se réduire à quelques rites, ou même à se confondre avec les premières obsèques[2]. Mais, dans la plupart au moins des sociétés de type inférieur, la distinction demeure nette. Cette période diffère de la précédente en ce que la terreur inspirée par le mort s'est apaisée. On ne le sent plus rôder autour des survivants, malheureux et redoutable, prêt à leur infliger des maladies et à les entraîner dans la mort. La force magique des rites funéraires a rompu sa participation au groupe des vivants, au moins dans une certaine mesure. Elle lui a assuré une situation stable, et en même temps elle a garanti la paix aux survivants. Néanmoins des rela-

1. Very Rev. E. Dunn, The religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak, *Anthropos*, I (1906), p. 170.
2. R. Hertz, La Représentation collective de la mort, *Année sociologique*, X, p. 120 sqq.

tions subsistent : la coutume de ne pas négliger le mort, de lui apporter à intervalles réguliers des aliments et des offrandes, de se concilier sa faveur et surtout de ne pas provoquer sa colère, coutume universelle, prouve bien qu'il reste au mort, dans cette période, un pouvoir sur les vivants. Il subsiste de part et d'autre des devoirs et des droits. Extérieur au groupe des vivants, le mort ne lui est pas encore complètement étranger.

Par exemple, chez les Aruntas, « très peu de temps après la mort, le corps est enterré... dans un trou rond creusé dans le sol : la terre est amassée directement sur le corps, de façon à produire un petit tumulus avec une dépression sur un côté. On choisit toujours pour cela le côté qui regarde la direction où est placé le camp du défunt (homme ou femme) dans l'*Alcheringa*, c'est-à-dire l'endroit qu'il ou elle habitait lorsqu'il ou elle était sous la forme d'esprit. Cette dépression a pour but de laisser sortir ou entrer facilement l'*ulthana* (esprit) du mort. On suppose que, jusqu'à la cérémonie qui clora le deuil, il passe une partie de son temps dans la tombe, une autre à surveiller ses proches parents, et une autre enfin en compagnie de son *arumburinga*, c'est-à-dire de son double spirituel »[1]. Le mort, bien que les obsèques aient eu lieu, jouit donc d'une entière liberté d'allée et venue, et il est très attentif à la conduite que ses proches tiennent à son égard. Dans les tribus du Nord, « l'esprit du mort, appelé *ungwulan*, se tient dans les environs de l'arbre où le corps est placé, et de temps en temps il visite le camp, pour voir si les veuves observent le deuil comme il faut... On le consulte sur le moment où la cérémonie définitive devra avoir lieu »[2].

Il est naturel que pendant cette période on subvienne aux besoins du mort. En Nouvelle-Guinée, « pendant un temps, on prend grand soin de la tombe, on y plante des

1. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 497.
2. *The northern tribes*, p. 530.

arbres, et des fêtes y sont données à intervalles réguliers en l'honneur du mort »[1], fêtes auxquelles, naturellement, il prend part. De même, chez les Bororó du Brésil. « Le premier enterrement a lieu le second ou le troisième jour... Le corps est mis en terre dans la forêt, près de l'eau ; au bout de deux semaines à peu près, il ne reste plus de chair, et l'on célèbre la fête finale dont le but est de décorer et d'empaqueter le squelette. Dans l'intervalle on reste en relation avec le mort, pendant le jour et surtout pendant la nuit, par le moyen de chants funèbres. Après cette deuxième cérémonie, on ne s'occupe plus du mort[2]. » En Californie, les Yokaia ont coutume de « nourrir les esprits des morts ; pendant un an, on va chaque jour aux endroits où il fréquentaient de leur vivant, et on répand des aliments sur le sol... Une mère se rend chaque jour à l'endroit où jouait son petit enfant, ou sur son tombeau ; et là elle tire du lait de ses seins... Comme les Yokaia et les Konkau, les Senel croient nécessaire de nourrir les âmes des morts pendant l'espace d'un an »[3].

Cette obligation, très stricte, ne s'impose que pour une durée limitée. Tant que le mort demeure dans le voisinage, qu'il va et vient à sa guise, qu'il exerce une surveillance sur le groupe dont il faisait partie, il a droit encore à beaucoup de choses, et il exige qu'on lui rende ce qui lui est dû. Avec la seconde cérémonie, tout prend fin. Il est permis de penser que l'objet principal, sinon unique, de cette cérémonie est de rompre définitivement le lien qui fait encore participer, malgré tout, le mort à la vie du groupe social. La seconde ou, selon le cas, la dernière cérémonie parfait la mort, la rend complète. L'âme du mort n'aura

1. Edelfelt, Customs and superstitions of New-Guinea natives, *Proceedings of the Queensland branch of the Royal geographical Society of Australasia*, 1891-2, VII, 1, p. 20.
2. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, p. 390-6.
3. Powers, *Tribes of California*, p. 166, 167, 171.

désormais plus d'action individuelle sur son groupe social, du moins pour une période de durée indéfinie, pendant laquelle elle attendra sa réincarnation. Ainsi, après une description minutieuse de cette cérémonie finale, dont le rite essentiel consiste dans la rupture d'un os, MM. Spencer et Gillen ajoutent : « Une fois cet os brisé et déposé dans l'endroit où il restera définitivement, l'esprit du mort, que les indigènes se représentent comme étant à peu près du volume d'un grain de sable, retourne à son camp dans le *Wingara*, et demeure là avec les esprits des autres membres de son totem jusqu'à sa réincarnation[1]. » M. Hertz, dans son mémoire sur *la représentation collective de la mort*[2], a cité un grand nombre de faits, empruntés principalement aux sociétés de l'Indonésie, d'où il résulte que la mort s'accomplit en deux temps, et qu'elle est considérée comme parfaite seulement après le second. Je me bornerai à rapporter quelques faits analogues observés dans des groupes sociaux de l'Amérique et de l'Afrique. Chez les Sioux, « quand des parents perdent un fils, ils coupent une mèche de ses cheveux, juste au-dessus du front, et ils la mettent dans une enveloppe en peau de daim... Ils font des offrandes périodiques au mort... A un certain moment, on ouvre l'enveloppe, on en tire la mèche ou l'esprit, et on enterre la mèche. Dorénavant, la séparation du fils d'avec ses parents est absolue. Les Sioux pensent que, tant que cette mèche n'est pas enterrée, le défunt reste réellement présent dans la maison ; mais, lorsque cet enterrement a lieu, il meurt une seconde fois[3]. Dans la Colombie britannique, « un an après la mort d'une personne, les parents réunissaient une grande quantité de nourriture et de vêtements, et donnaient une nouvelle fête sur la tombe. C'était la fin de la période de deuil : désormais on s'efforçait

1. *The northern tribes of central Australia*, p. 542.
2. R. Hertz, La représentation collective de la mort, *Année sociologique*, t. X, p. 48-137.
3. Dorsey, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 487-8.

d'oublier le défunt. A cette fête, son fils prenait son nom »[1]. Ce dernier trait est significatif, le nom d'une personne faisant partie de son individualité.

Les Tarahumares du Mexique célèbrent trois fêtes successives. A la première, qui a lieu moins de quinze jours après le décès, tous ceux qui sont en deuil parlent au mort, le shaman le premier ; on le supplie de laisser en paix les vivants... La seconde est donnée six mois après... Trois hommes et trois femmes portent des aliments et de la boisson sur le tombeau ; les parents restent à la maison. La troisième est l'effort final pour se débarrasser du mort. La cérémonie se termine par une course entre les jeunes gens. « Tous reviennent en se réjouissant ; ils manifestent leur contentement en jetant en l'air leurs couvertures, leurs manteaux, leurs chapeaux, parce qu'enfin le mort est définitivement éloigné... D'après les noms que les Tarahumares donnent à ces trois cérémonies, l'intention de la première est de fournir des aliments (au mort) ; celle de la seconde, de renouveler la provision ; la troisième a pour objet de lui donner à boire. Chacune dure un jour et une nuit et commence à l'heure où le mort a expiré... Il y a trois cérémonies pour un homme et quatre pour une femme : la femme ne peut pas courir aussi vite, et on a plus de peine à l'éloigner. Avant la cérémonie finale, jamais un veuf ou une veuve ne se remariera : ils ont plus peur du mort que ses autres parents[2]. »

Mais ces mêmes Tarahumares, une fois la cérémonie finale célébrée, savent qu'ils n'ont plus rien à craindre, et ils agissent en conséquence. « Ils me voyaient sans émotion, dit M. Lumholtz, enlever les cadavres de leurs morts, pourvu que quelques années se fussent écoulées depuis le décès, et que les cérémonies nécessaires pour les séparer de ce monde eussent été célébrées... Un Tarahumare me

1. Fr. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 643.
2. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, p. 384-7.

vendit le squelette de sa belle-mère pour un dollar[1]. » Les Huichols non plus n'ont pas peur des morts qui ont quitté la vie depuis assez longtemps[2]. Sachant que M. Lumholtz recherchait des crânes humains, ils lui en apportaient volontiers. De même, en Afrique équatoriale, les nègres ont « peur des esprits quand la mort est récente ; ils portent sur les tombes des aliments, des habits, des ustensiles, et ils en renouvellent de temps en temps la provision. Pendant la période assignée pour le deuil, on se souvient du mort, et on le craint... plus tard, le nègre cesse de croire à l'existence de l'esprit du mort... Parlez-lui de l'esprit de son frère qui est décédé hier : il sera plein de frayeur ; parlez-lui de l'esprit de ceux qui sont morts il y a longtemps, il répondra avec insouciance : « C'est fini », voulant faire entendre qu'ils n'existent plus »[3].

A Ceylan, « les Weddahs ne montrent plus aucune frayeur en présence du squelette d'un homme mort depuis longtemps. Nous ne trouvâmes jamais la moindre difficulté à collectionner des squelettes de Weddahs. Les indigènes nous montraient eux-mêmes très volontiers l'endroit où, conformément aux instructions de leur inspecteur anglais, ils les avaient enterrés. Quand nous extrayions le squelette du sol, ils regardaient presque toujours avec intérêt et sans la moindre émotion ; et s'agissait-il de retrouver dans le sable tous les petits os des mains et des pieds, ils étaient très disposés à y aider »[4].

M. Hertz a bien mis en lumière la raison pour laquelle la cérémonie qui clôt le deuil est séparée des premières obsèques par un intervalle variable, mais en général assez long. Pour que la cérémonie finale puisse être célébrée, pour que le mort puisse s'éloigner sans esprit de retour,

1. *Ibid.*, I, p. 390.
2. *Ibid.*, II, p. 285.
3. Du Chaillu, *Equatorial Africa*, p. 336.
4. P. und F. Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*, III, p. 494.

et qu'il aille habiter avec les autres esprits qui attendent leur réincarnation, il faut que lui-même soit entièrement désincarné. Il faut que la chair ait tout à fait disparu de dessus ses os, et que le processus de décomposition soit achevé. C'est ce qui ressort des nombreux faits rapportés par M. Hertz, et aussi de la description détaillée des cérémonies funéraires australiennes chez MM. Spencer et Gillen. On visite de temps en temps le corps qui est en train de se décomposer sur un arbre, et on demande à l'esprit qui se tient dans les environs à quel moment il jugera les os assez dépouillés pour que la cérémonie finale puisse avoir lieu.

Je verrais aussi une confirmation de la théorie de M. Hertz dans une croyance fort répandue chez les primitifs et qui subsiste encore aujourd'hui en Chine. Il y a une sorte de revenants particulièrement dangereux et malfaisants, meurtriers, et qui causent une terreur épouvantable par leurs apparitions ; or, chaque fois que, pour se débarrasser de ces spectres affreux, on déterre les cadavres, afin de les détruire, on voit qu'ils n'ont pas subi de décomposition du tout. Au Loango, « quand, en ouvrant la tombe, on trouve le cadavre intact, les yeux ouverts..., on les anéantit en les brûlant »[1]. En Afrique orientale, « un proche parent du mort, sa femme, son mari ou sa sœur, rêve de lui toutes les nuits pendant quelques semaines, se réveille épouvanté, sort de sa hutte, regarde autour de soi, et voit le revenant assis près de la porte ; ou il arrive souvent qu'on l'aperçoit assis à l'endroit où jouent les enfants tout près du village, et où lui-même avait l'habitude de jouer étant enfant. Ces revenants sont toujours beaucoup plus grands que leur taille naturelle... Alors la tombe est ouverte par un des proches parents du mort, en général par un de ses frères, et invariablement on trouve le cadavre non décomposé et blanc. On l'enlève et on le brûle ; ensuite on enterre les cendres.

1. Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 318.

Alors le revenant n'apparaît plus »[1]. M. de Groot rapporte des histoires tout à fait semblables[2].

Ainsi le mort dont le corps ne se décompose pas est particulièrement redoutable. Il est anormal, parce qu'il ne peut pas s'acheminer à la mort complète, qui le séparera définitivement des vivants. Il les hante et il les persécute, faute de pouvoir se désincarner, et passer peu à peu du premier temps de la mort au second. Ne semble-t-il pas que cette représentation collective témoigne, elle aussi, du caractère mystique et prélogique de la mentalité des primitifs ? La loi de participation, qui régit cette mentalité, lui fait considérer comme toute simple la relation, inintelligible pour la pensée logique, qui lie mystiquement l'état de l'esprit du mort à celui de la chair et des os de son corps. En un sens, le mort *est* cette chair et ces os ; en un autre sens, il est tout autre chose. Ces deux propositions ne s'excluent pas, parce que, pour cette mentalité, *être* signifie *participer de*. La décomposition de la chair du mort est à la fois ce qu'une pensée logique définirait le signe, la condition, la cause, et le fait même du second temps de la mort. Quand elle est achevée, la mort aussi est complète, c'est-à-dire que le lien de l'individu avec son groupe social est définitivement rompu.

IV

Parmi les pratiques qui accompagnent soit la première, soit la dernière cérémonie funèbre, soit même les deux, j'en retiendrai, à titre d'exemple, une série où le caractère mystique et prélogique de la mentalité « primitive » apparaît en pleine lumière. Elles consistent, en gros, à enterrer avec le mort, ou simplement à détruire ce

1. Hobley, British East-Africa. Kavirondo and Nandi, *J. A. I.*, XXXIII, p. 339-340.
2. *The religious system of China*, I, p. 106, p. 127.

qui lui a appartenu. Elles sont en vigueur dans les sociétés de type inférieur, à peu près sans exception. « S'il s'agit d'un homme (chez les Aruntas), on lui coupe les cheveux : ses colliers, ses bracelets et ses cordons qui servent à être mis autour de la tête sont soigneusement conservés pour être employés dans la suite. » Ce sont là, en effet, des objets de haute valeur mystique, que l'Australien a lui-même reçus, soit d'ancêtres, soit de parents. Il n'en a été pour ainsi dire que l'usufruitier, à peu près comme des *churinga*... Mais, « aussitôt après l'enterrement, le camp de l'homme ou de la femme qui a été le lieu de la mort est immédiatement brûlé, et tout ce qu'il contient est détruit... ; s'il s'agit d'une femme, rien absolument n'est conservé »[1]. Dans l'Australie du Sud, « tout ce qui appartenait au mort, ses armes, ses filets, etc., est mis dans la tombe auprès du corps »[2]. Dans la province de Victoria, « le sorcier jette dans la fosse tous les effets personnels du mort qu'il a pu réunir... Il demande alors si celui-ci ne possédait rien d'autre ; si on lui désigne quelque objet, il le fait apporter, et déposer avec le reste. Tout ce qui lui a appartenu pendant sa vie doit absolument être placé près de son corps maintenant qu'il est mort »[3]. Dans l'archipel Bismarck (îles de l'Ouest), « toute la propriété mobilière du mort est placée sur la tombe ; on la brûle seulement au bout de trois semaines »[4]. Chez les Bororó, « un dommage considérable atteint la famille dont il meurt un membre. Car tout ce dont le défunt faisait usage est brûlé, jeté dans le fleuve, ou enterré avec lui... »[5]. Dobrizhoffer avait constaté la même coutume chez les Abipones. « Tous les ustensiles appartenant à celui qui vient de mourir sont

1. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 497.
2. Beveridge, The Aborigines of the lower Murray, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1884, p. 29.
3. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 104.
4. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 441.
5. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, p. 384-9.

brûlés sur un bûcher. Outre les chevaux sacrifiés sur la tombe, on tue son petit bétail s'il en avait. La maison qu'il habitait est mise en pièces. Sa femme, ses enfants et le reste de sa famille se réfugient ailleurs : n'ayant plus de maison, ils séjournent pour un temps chez une autre personne, ou s'abritent misérablement sous des nattes. Prononcer à haute voix le nom d'une personne morte récemment est un crime grave chez les Abipones[1]. » En Californie, les « Ko ma-cho sacrifient tout ce qui appartenait au mort, jusqu'à son cheval. Chez les Nīshinam, aussitôt que la vie a disparu, le corps est brûlé, et avec lui tout ce que le défunt possédait... Chez les Wintūn, tout ce qui appartenait au mort et qui peut entrer sans trop de peine dans la tombe y est jeté, y compris, aujourd'hui, ses couteaux, ses fourchettes, ses bouteilles de whisky... Tout ce qui ne peut être enterré est brûlé. Quand un Indien de haut rang vient à mourir, son wigwam est détruit par le feu... Jamais plus on ne prononce le nom d'un mort »[2]. Les Hurons « enterrent ou enferment avec le corps des défunts de la galette, de l'huile, des peaux, haches, chaudières, et autres outils, pour à cette fin que les âmes de leurs parents, à faute de tels instruments, ne demeurent pauvres et nécessiteuses en l'autre vie »[3]. A Vancouver, « ce qui appartient au mort est déposé près du corps ; autrement il reviendrait et le prendrait. Parfois même on rase sa maison »[4]. Chez les Zuñis « presque tous les objets appartenant au mort sont détruits ou brûlés ».

La même coutume est extrêmement répandue dans toutes les régions de l'Afrique ; là même où elle a disparu, on peut en retrouver encore des vestiges. Ainsi, à la Côte des Esclaves, « les enfants ne sont pas seuls à hériter du père : les

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 273-4.
2. Powers, *Tribes of California*, p. 173, 239, 328.
3. Fr. Sagard, récollet, *Le Grand voyage au pays des Hurons* (1632), p. 233.
4. Fr. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Report of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 575.

frères maternels et paternels sont aussi des ayants droit. De là vient que les enfants emportent tous les objets de valeur hors de la maison de leur père, dès qu'ils le voient près de sa fin. Et les frères se hâtent aussi, pendant les derniers moments, de s'emparer le plus qu'ils peuvent des biens mobiliers du mourant »[1]. Mais le même missionnaire nous dit aussi : « Le mort est descendu dans sa tombe avec beaucoup de vêtements, on n'y place rien d'autre, ni dedans ni dessus. Anciennement on brisait sur la tombe des pots remplis de graisse ; cela ne se fait plus aujourd'hui[2]. » Chez les Ba-yaka, « quand un homme meurt, tous ses pots sont brisés et laissés sur sa tombe »[3]. Dans l'Afrique du Sud, « quand les rites funéraires ont été célébrés, et que les gens en deuil se sont dispersés, la maison occupée par le défunt au moment de sa mort est brûlée avec tout ce qu'elle contient, même avec les objets de prix, le grain, les outils, les armes, les ornements, les charmes, aussi bien que les meubles, les lits, la literie : tout doit être détruit par le feu »[4].

Dans l'Inde méridionale, « aussitôt qu'un Savara est mort, un coup de fusil est tiré à sa porte, pour faire sauver le *kuba* (l'esprit). Le cadavre est lavé, transporté au terrain de crémation de sa famille, et brûlé. Tout ce qu'un homme possède : arcs, flèches, haches, poignards, colliers, habits, riz, etc., est brûlé avec son corps »[5]. Enfin, pour ne pas prolonger outre mesure cette énumération, « nous n'hésitons pas à affirmer, dit M. de Groot, qu'il y a eu un temps où la mort d'un homme, en Chine, entraînait la ruine complète de sa famille... Dans la suite, l'usage d'enterrer les objets précieux avec le mort s'affaiblit peu à peu,

1. Spieth, *Die Ewe-Stämme*, p. 120.
2. *Ibid.*, 256.
3. Torday and Joyce, Notes on the ethnography of the Ba-yaka, *J. A. I.*, XXXVI, p. 43.
4. Macdonald, Manners and customs... of the South African tribes, *J. A. I.*, XIX, p. 276.
5. E. Thurston, *Ethnographic notes in southern India*, p. 206.

sans pourtant disparaître tout à fait. Mais en même temps le *hiao* (devoir de respect des enfants à l'égard des parents) s'imposait de plus en plus. C'est ainsi que les enfants, tout en cessant de renoncer en effet à l'héritage de leurs parents, ont mis d'autant plus de zèle à conserver les dehors de cette renonciation..., revêtant les habits les moins coûteux, mangeant les aliments les plus simples possible, etc. »[1].

L'interprétation courante de ces pratiques les ramène à quelques motifs principaux : fournir au mort ce qui lui est nécessaire pour ne pas être malheureux dans sa nouvelle condition, et, par conséquent, s'il s'agit d'un personnage considérable, le munir de tout ce qu'il lui faut pour soutenir son rang ; débarrasser les vivants d'objets souillés par la mort et devenus inutilisables ; ainsi s'expliquerait par exemple, la pratique presque universelle de brûler ou d'abattre la maison où la mort a eu lieu ; éviter que le mort, qui exerce sur les survivants une surveillance jalouse, ne soit tenté de revenir pour chercher ce qui lui appartient. Que ces motifs, ou l'un d'entre eux seulement, soient présents dans la conscience de ceux qui observent ces coutumes, le fait, dans un grand nombre de cas, ne paraît pas douteux. Souvent les explorateurs et les missionnaires les mentionnent expressément.

Parfois pourtant ils se demandent si ces motifs suffisent bien à rendre compte d'une coutume si extraordinaire et si contraire en apparence à l'intérêt le plus évident de ceux qui vivent. Ainsi, au Congo, « on le revêtit (le mort) d'abord de son corail, s'il en a, et de tout ce qu'il a de plus précieux ; cela doit périr avec lui. Mais pourquoi ? Si c'était par avarice et pour ne vouloir pas se séparer de ses richesses, même au tombeau, le même sentiment devrait agir sur l'héritier, qui se refuserait à cette perte. Tout ce que j'ai appris, c'est qu'ils en agissent ainsi par une obéissance

1. *The religious system of China*, I, p. 474.

aveugle pour le *Kissy* qui leur en fait le précepte, et qu'ils sont trop ignorants pour se permettre de raisonner sur leur religion, à laquelle ils s'astreignent implicitement »[1].

Il est vrai qu'il arrive aux observateurs de confondre, dans leurs récits, les faits proprement dits avec l'interprétation qui leur semble le plus naturelle. Mais nous trouvons aussi le motif formellement attribué aux indigènes. « Ils s'imaginent et croient que les âmes de ces chaudières, haches, couteaux et tout ce qu'ils leur dédient, particulièrement à la grande fête des morts, s'en vont en l'autre vie servir les âmes des défunts, bien que les corps de ces peaux, haches, chaudières, etc., demeurent et restent dans les fosses et les bières avec les os des trépassés ; c'était leur ordinaire réponse, lorsque nous leur disions que les souris mangeaient l'huile et la galette, et la rouille et la pourriture, les peaux, haches et autres instruments qu'ils ensevelissaient et mettaient avec les corps de leurs parents et amis dans le tombeau[2]. »

Mais souvent des pratiques subsistent, alors que le sens primitif s'en est perdu. Ceux qui continuent à les observer ne manquent jamais de s'en donner une explication conforme à leurs représentations et à leurs sentiments actuels, tout comme des mythes peuvent être surchargés de plusieurs couches de compléments et d'illustrations à contre-sens, quand les représentations collectives d'où ils sont sortis se sont modifiées avec le milieu social. On peut admettre qu'en effet, dans les sociétés inférieures où se perpétue l'usage de détruire ce qui appartient aux morts, les motifs indiqués plus haut sont ceux que les indigènes se donnent à eux-mêmes, et se demander néanmoins si, en fait, ces pratiques ne devraient pas être rapportées à d'autres représentations collectives propres à la mentalité mystique et prélogique.

1. Degrandpré, *Voyage à la Côte occidentale d'Afrique* (1801), I, p. 147-8.
2. Fr. Sagard, récollet, *Le Grand voyage au pays des Hurons* (1632), p. 233-4.

Selon nous, elles impliquent avant tout une participation représentée et sentie. Les objets employés par un homme, les vêtements qu'il a portés, ses armes, ses ornements, sont quelque chose de lui, *sont* lui (au sens du verbe *être* sous la loi de participation), comme sa salive, ses rognures d'ongle, ses poils, ses excréments, bien qu'à un moindre degré. Il est passé de lui en eux quelque chose qui en fait un prolongement de sa personne. Mystiquement, ces objets sont maintenant inséparables de lui. En vertu d'une sorte de polarisation, ce ne sont pas des armes ou des ornements en général. Ce sont les armes ou les ornements de tel ou tel, qui ne sauraient désormais dépouiller ce caractère, et devenir les armes ou les ornements d'un autre. Or, pour la mentalité des primitifs, les caractères mystiques des objets, leurs propriétés occultes, sont de beaucoup les plus importantes : orientée autrement que la pensée logique, cette mentalité aboutit aussi à des façons d'agir toutes différentes, et, du point de vue utilitaire, souvent déraisonnables. Par exemple, le chef a décidé une expédition de chasse pour le lendemain : au lieu d'aller se coucher et de bien dormir, afin d'être dispos, les Bororó passeront la nuit à chanter et à danser[1]. M. von den Steinen, qui s'en étonne, ne sait-il pas qu'aux yeux des Bororó, la capture du gibier dépend beaucoup plus de l'action magique exercée sur lui par les chants et par les danses, que de l'agilité et de l'adresse des chasseurs ? Pareillement, quand on songe à la somme de travail que demande souvent aux primitifs la fabrication de leurs armes, de leurs canots, de leurs outils, on est tenté de se demander comment ils peuvent sacrifier, à chaque décès, le produit de tant d'efforts et de patience, qui leur est si indispensable. Mais c'est que l'utilité effective des armes et des outils est à leurs yeux quelque chose de tout à fait secondaire, au prix du lien mystique qui fait participer ces objets à l'être de celui qui les

1. Von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiliens*, p. 367.

a faits, qui en use et qui les possède. Que cet homme vienne à mourir : que fera-t-on de ce qui est à lui ? Pour la mentalité prélogique, la question ne se pose même pas[1]. Il n'y a pas plusieurs alternatives possibles : la participation entre lui et ce qui lui appartient est telle, que l'idée d'utiliser ces objets en dehors de lui ne saurait se présenter. Il faudra donc que ces objets l'accompagnent. On les déposera près de son corps, et, puisqu'on les croit en général animés, on les fera passer comme lui dans la région voisine où la mort (à son premier temps) l'a transféré.

Les motifs invoqués tout à l'heure ne sont pas, on le voit sans peine, en opposition avec l'origine mystique de ces pratiques. Il serait dangereux par exemple, de s'approprier ces objets ; car celui qui s'en servirait risquerait d'éveiller le ressentiment du mort, et d'être victime de sa vengeance. Ou bien encore, le mort sera reconnaissant du soin qu'on aura pris de le faire accompagner par ce qui est à lui, et, en récompense, il s'abstiendra de troubler la paix des survivants, etc. Mais ces motifs sont secondaires. Ils s'expliquent par un lien mystique originel entre les objets possédés par le mort et le mort lui-même, tandis que ce lien ne s'explique pas par eux, mais provient directement des représentations collectives familières à la mentalité prélogique. Pour celle-ci, à ce stade, possession, propriété, usage, ne se distinguent point de participation. Ce lien mystique ne saurait être détruit par la mort, d'autant que le mort continue à vivre, et que ses relations avec le groupe social ne sont pas rompues, tant s'en faut. En notre langage, il reste propriétaire de ce qui est à lui, et les pratiques que nous étudions attestent simplement que cette propriété est reconnue. Il faut seulement entendre

1. « Je lui demandai encore (à un Indien) pourquoi ils enterraient les robes des morts avec eux. — Elles leur appartiennent, répondit-il ; pourquoi leur ôterait-on ? » *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, V, p. 130 (1633). — « On ne parle plus des morts parmi nous, me dit-il ; voire même les parents du défunt ne se servent jamais des choses dont le mort se servait pendant sa vie. » *Ibid.*, p. 134.

que la propriété, à ce moment, consiste en une liaison mystique, en une participation entre le possédant et le possédé. Elle ne permet même pas de concevoir que le possédé passe en d'autres mains, ou que, s'il y passe, il puisse y servir à quoi que ce soit — sans parler des conséquences funestes que la seule violation de ce lien mystique pourrait entraîner.

Bien que les observateurs soient fort loin, en général, de cet ordre d'idées, il arrive que leur langage en apporte une confirmation plus ou moins nette. D'abord, on nous dit souvent que les objets enterrés, brisés ou sacrifiés sont ceux qui appartenaient au mort personnellement, c'est-à-dire ceux qu'il avait fabriqués lui-même, ou dont il avait l'usage exclusif. La destruction ne s'étend pas, d'ordinaire, aux objets qui seraient la propriété (au sens mystique) d'autres personnes de sa famille. « Une veuve garde tous les paniers et les ornements faits par elle[1]. » En Nouvelle-Guinée, « une partie (?) des arcs et des flèches d'un homme, et en général de ce qui lui appartient, est brisée sur la tombe, et les morceaux en sont laissés là comme un témoignage de l'incapacité où il est de s'en servir désormais. Une coutume semblable est observée pour les ustensiles de cuisine, pour les instruments de travail d'une femme ; on met aussi sur la tombe son jupon, et tout ce qu'elle portait au moment de sa mort »[2]. D'autres fois, l'observateur indique le caractère mystique du lien entre le mort et les objets qu'il possédait. « Les vêtements, les armes, et les ustensiles du défunt sont ensevelis avec lui... son canot d'écorce est renversé sur la tombe ou bien lancé au gré du courant. Tous les objets ayant appartenu au défunt et qui ne peuvent être cachés avec lui sont sacrifiés. On les brûle, on les jette à l'eau, ou bien on les suspend dans les arbres, car ils sont

1. Powers, *Tribes of California (Shastika)*, p. 249.
2. Edelfelt, Customs and superstitions of New-Guinea natives, *Proceedings of the Queensland branch of the royal geographical Society of Australasia*, 1891, VII, 1, p. 20.

eln'áry êtay, c'est-à-dire « anathème ». C'est une nouvelle espèce de tabou, dont l'usage se retrouve mainte part ailleurs[1]. » Cette dernière comparaison est, selon nous, d'une grande justesse ; d'autant que ce tabou s'impose au respect de ceux qui font partie du même groupe social ou religieux, mais ne touche pas les autres. Ainsi, chez les Ba-Ronga, quand un homme est mort, « ses habits et tout ce qu'il portait sur lui sont jetés dans sa hutte abandonnée. Ses assiettes, ses pots de bière sont brisés sur son tombeau ; personne n'ose plus y toucher... ». Mais M. Junod ajoute aussitôt en note... « sauf les chrétiens. ... Une brave convertie de Rikatla, Loïs, me racontait en souriant avoir obtenu à très bon compte de quoi compléter sa vaisselle en achetant celle d'un mort que ses héritiers lui avaient volontiers cédée presque pour rien »[2]. Ce dernier fait est très significatif. Sans doute, le lien mystique entre l'homme et les objets qu'il possède n'est plus assez puissant, chez les Ba-Ronga, pour que ces objets soient nécessairement mis dans la même condition que lui, lorsqu'il est mort. Ils sont cependant tabou pour les survivants, qui les détruisent plutôt que de s'en servir. Mais la preuve qu'ils ne les détruisent pas afin que le mort les emploie, ou par crainte que le mort ne vienne les chercher, etc., c'est qu'ils ne se font pas scrupule de les céder à des indigènes devenus chrétiens.

De même, chez les Hos, Dravidiens du Bengale, on détruit, à la mort d'un homme, tous ses effets personnels. Mais non pas dans l'idée que le mort en retire un bénéfice quelconque. « Les Hos ont toujours répondu négativement à la question. Ils m'ont donné la même explication que j'avais déjà reçue des Chulikata Mishmis du Haut-Assam : à savoir qu'ils ne voulaient pas tirer profit de la mort d'un membre de leur famille... Ils jettent donc au feu tous ses

1. Petitot, *Dictionnaire de la langue Dènè-Dindjié*, p. xxvi.
2. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 58.

effets personnels, les habits et les vases dont il s'est servi, les armes qu'il a portées, et l'argent qu'il avait sur lui. Mais les objets neufs dont il n'a pas fait usage ne sont pas traités comme ceux qu'il s'est appropriés, et on ne les détruit pas. Il arrive souvent que de respectables Hos, très âgés, s'abstiennent de porter des vêtements neufs qu'ils viennent à posséder, pour éviter qu'on ne les détruise à leurs funérailles[1]. » Il serait difficile de mieux faire sentir que l'essence de la propriété est un lien mystique établi entre la personne qui possède et les objets qui participent d'elle en quelque façon, parce qu'ils ont été employés ou portés par elle, et que si ces objets sont détruits à la mort du possesseur, c'est que cette mort ne rompt pas le lien mystique. La participation continue. D'une part, elle s'oppose à tout usage qui pourrait être fait des objets ; d'autre part, elle détermine les pratiques qui les mettent, pour ainsi dire, à la disposition du mort. Il n'est même pas toujours indispensable que les objets soient détruits. Un mort peut demeurer possesseur de richesses bien vivantes. « Il y a des esprits (des morts) qui deviennent fort riches en bétail et en esclaves, par suite des offrandes continuelles qui leur en sont faites : ce bétail est considéré comme sacré, et surveillé par les parents du mort à l'esprit duquel il appartient[2]. »

Peut-être est-ce dans cette participation persistante entre le mort et ce qui lui est mystiquement uni, sous forme de propriété, qu'il convient de chercher aussi l'origine d'un grand nombre de pratiques relatives au deuil, en particulier des pratiques souvent si cruelles, si complexes, si prolongées, qui sont imposées aux veuves dans certaines sociétés de type inférieur. Plusieurs considérations tendraient à le faire croire. D'abord, la veuve cesse, en général, d'observer ces pratiques, au moment précis où la cérémonie

1. Risley, *Tribes and castes of the Bengal*, I, p. 334.
2. Rev. J. Roscoe, The Bahima, a cow tribe of Enkole, *J. A. I.*, XXXVII, p. 109.

qui clôt le deuil vient d'avoir lieu, c'est-à-dire au moment où le deuxième temps de la mort s'est accompli, où la mort devenant parfaite, les relations sont définitivement rompues entre le groupe social et le défunt. Mais, pendant le temps qui sépare le décès de la cérémonie finale, le mort, même après les premières obsèques, est particulièrement attentif à la conduite de la veuve. Il la surveille, prêt à intervenir si elle n'observe pas le deuil dans toute sa rigueur. Les parents du mort tiennent la main à ce qu'elle ne s'en écarte pas : autrement, ils peuvent la châtier, et même parfois la tuer. Il faut donc qu'un lien très fort subsiste entre elle et le défunt mari. En second lieu, ce lien, du vivant de celui-ci, ressemblait par bien des points à ce que nous avons appelé propriété, au sens mystique de ce mot pour la mentalité prélogique. Dans un grand nombre de sociétés inférieures, à partir du jour où le mariage a eu lieu, une femme qui jusque-là jouissait de la liberté sexuelle la plus grande, devient tabou pour les membres du groupe autres que son mari[1]. Elle ne lui appartient pas seulement parce qu'il l'a acquise, parfois très cher, et parce que l'adultère est ainsi une sorte de vol. Une participation s'est établie entre lui et elle, qui la met sans doute dans sa dépendance, mais qui fait aussi que les actes de la femme retentissent sur lui. Par exemple, s'il est à la chasse ou à la guerre, son succès et sa vie même peuvent être compromis par une imprudence ou par un acte inconsidéré de la femme. S'il la renvoie, le lien mystique est rompu. Mais s'il ne l'a pas renvoyée, et qu'il meure, la participation subsiste entre elle et lui avec toutes ses conséquences.

A l'extrême rigueur, celles-ci devraient comporter la mort de la veuve. C'est une pratique dont on trouve de nom-

1. Par exemple, chez les Maoris de la Nouvelle Zélande, « autrefois chaque femme... pouvait choisir autant d'amants qu'il lui plaisait, sans que personne la jugeât le moins du monde à blâmer, tant que les siens ne l'avaient pas donnée en mariage : mais à ce moment elle devenait « tapu » par rapport à son maître, et s'exposait à être mise à mort si son infidélité était prouvée ». R. Taylor, *Te ika a maui*, p. 167.

breux exemples, même dans des sociétés de type déjà assez élevé, quand le mari défunt était un personnage considérable. A la mort de plus d'un roitelet africain, ses femmes, ou du moins une partie d'entre elles étaient sacrifiées, ou plutôt se sacrifiaient elles-mêmes. « Autrefois, dit M. Ellis, à peine le roi avait-il expiré que les femmes du palais commençaient à briser les meubles, les ornements, les ustensiles, et ensuite se donnaient la mort[1]. » On sait que dans l'Inde, dans l'Extrême-Orient, surtout en Chine, le suicide des veuves sur la tombe de leurs maris est encore fréquent. Les termes dans lesquels M. de Groot en parle sont caractéristiques. « La classe la plus nombreuse, dit-il, est celle qui comprend les suicides commis par des veuves qui veulent échapper au risque d'être remariées, ou dépouillées de leur chasteté de quelque autre manière... En fait, étant la propriété de son mari même après sa mort, une veuve honorable ne peut considérer que comme un acte de la plus grande injustice envers lui, que comme un vol, le fait de se donner à un autre... et de le rejoindre dans l'autre monde moins pure qu'au moment où il l'avait quittée. Ces raisons sont de toute évidence très anciennes ; on peut les faire remonter à une tribu... qui pratiquait la coutume de rejeter dans le désert et d'y abandonner mainte veuve, par la raison qu'elle était maintenant la femme d'un esprit, et qui les traitait comme, en fait, les Chinois traitent encore aujourd'hui, en général, les effets personnels inanimés des morts[2]. »

Mais la veuve n'est ainsi « la femme d'un esprit », que pour un temps, jusqu'à ce que la cérémonie qui rend la mort parfaite puisse être célébrée, et rompe les derniers liens entre le défunt et son groupe social. On pourra donc la laisser vivre, pourvu que ce soit dans des conditions dont l'esprit du mort, qui est encore son maître, ne doive

1. A. B. Ellis, *The ewe-speaking peoples*, p. 128.
2. J. J. M. de Groot, *The religious system of China*, I, p. 744.

pas s'irriter, et par suite s'autoriser pour revenir revendiquer ses droits, troublant ainsi la paix du groupe social. De là la plupart des pratiques imposées à la veuve, bien que ceux qui en exigent le respect croient souvent obéir à d'autres motifs, par exemple : éviter la contamination, la veuve étant souillée par la mort de son mari et pouvant communiquer cette souillure aux survivants, etc. Il reste d'ailleurs dans ces motifs utilitaires une trace du lien mystique d'où nous tirons le sens originel de ces pratiques. Mais ces motifs sont secondaires, tandis que le lien mystique est essentiel. Sans entrer dans le détail extrêmement complexe des coutumes de deuil que je n'ai pas pour objet d'expliquer ici, quelques exemples montreront que, jusqu'à la cérémonie qui rend la mort complète, la femme reste mystiquement la propriété de son mari mort, et qu'il est besoin de rites spéciaux pour faire cesser cette participation.

Dans les tribus du nord de l'Australie centrale, « l'*ilia* (frère plus jeune) du mort coupe les cheveux de la veuve, et ensuite les brûle... Il faut ajouter que, tôt ou tard, la femme deviendra la propriété de l'*ilia*. La chevelure de la veuve est jetée au feu. Celle-ci se couvre le corps de cendres prises au foyer du camp, et elle continue de le faire pendant toute la durée de son deuil. Si elle y manquait, l'*alnirinja* ou esprit du mort, qui la suit partout, la tuerait et dépouillerait ses os de toute leur chair »[1]. Le deuil terminé, et le défunt parti pour son camp dans l'*Alcheringa*, la femme est donnée à un de ses frères plus jeunes. Mais ce n'est pas sans passer par des cérémonies compliquées. Enfin, « un soir, la femme se rend au camp de l'*ilia*, mais ils dorment séparément, des deux côtés du feu. Le jour suivant, l'*ilia* livre la femme aux hommes qui ont avec lui la parenté de *unkalla*, *ipmunna*, *okilia*, *ilia*, *gammona* et *oknia*, c'est-à-dire à des représentants de toutes les classes. Tous peuvent avoir des

1. Spencer et Gillen, *The northern tribes of central Australia*, p. 507.

relations avec elle, et ils lui font des présents d'*alpila*, d'ocre rouge, de cordons en fourrure, etc. Elle les porte au camp de l'*ilia*, qui la pare avec ces cordons. Auparavant, il avait envoyé, par elle, à ces hommes, une offrande de lances et de boucliers ; faute de quoi, plus tard, ils auraient eu le droit de le tuer, s'il avait pris possession de la veuve sans leur faire ce présent, et sans leur permettre d'avoir des relations avec elle. Si l'*ilia* désigné refuse, la femme passe à un autre frère plus jeune »[1]. Pour que le lien mystique puisse s'établir entre la femme et son nouveau maître, il ne suffit donc pas que le lien entre elle et son maître disparu soit brisé par la mort de celui-ci. Il faut que la femme soit, pour ainsi dire, désappropriée, afin de pouvoir être appropriée de nouveau. Et elle ne saurait l'être que par un frère de son mari. On pense aussitôt au lévirat, et sans méconnaître le caractère utilitaire ou juridique que cette institution a pris dans un grand nombre de sociétés, on est conduit à penser que l'origine a dû en être dans des représentations collectives du genre de celles qui font agir les Australiens.

Chez les Ba-Ronga, la persistance du lien entre la veuve et le mari mort est bien marquée par les pratiques suivantes. « Dans les semaines qui suivent la mort du mari se passeront deux actes préliminaires : 1° Ce qu'on appelle *la fuite dans la brousse*. La veuve quitte en secret le village mortuaire. Elle s'en va bien loin, jusqu'en des parages où elle est inconnue, et là, elle s'abouche avec un individu quelconque, un homme de petite moralité, auquel elle se livre. Toutefois, il ne la rendra pas mère. Elle lui échappe, s'enfuit, et s'en revient chez elle, persuadée « qu'elle a mené perdre son malheur ». Elle s'est débarrassée de la malédiction ou de la souillure qui étaient devenues siennes en suite de la mort de son mari. Peu de temps après, un des parents du défunt, celui qui est l'héritier présomptif de

1. *Ibid.*, p. 509-10.

cette femme, s'en vient auprès d'elle et lui remet un présent... la prie d'aller le porter à ses parents (à elle), en leur faisant savoir que tel ou tel « est venu pour elle ». Désormais cet homme veillera sur elle. Il prendra soin de sa récolte, viendra lui faire visite au village du défunt. Mais elle ne quittera point sa maison avant une année entière. Elle labourera encore une fois *pour le mari mort*, et c'est seulement lors de l'adjudication dernière de l'héritage qu'elle ira chez son nouveau maître et deviendra sa femme...

« Mais l'épouse obtenue par héritage n'est nullement la propriété de l'héritier au même titre qu'une femme qu'il aurait achetée. Elle demeure, au fond, la propriété du fils aîné du défunt. Elle n'est qu'une femme « pour le sommeil ». Les enfants qu'elle avait eus de son premier mari appartiendront non à son second mari, mais au fils aîné du premier. Ceux qu'elle mettra au monde dans sa nouvelle situation ne seront pas non plus la propriété de l'héritier. Il est censé travailler encore pour son frère (ou son oncle maternel) décédé, et les fruits de cette sorte de demi-mariage iront, eux aussi, au véritable chef de l'héritage, le fils aîné. Seule, une des filles qui naîtront de lui lui appartiendra. Par contre, il aura l'avantage de recevoir chaque soir sa marmite de nourriture de cette nouvelle femme[1]. » Dans ce cas, la *désappropriation* de la veuve n'arrive pas à être complète, et comme la propriété, dans la société ronga, s'est déjà moulée dans des formes juridiques, la participation durable entre la femme et son mari mort se traduit dans les modalités de la condition des personnes.

Une partie au moins des pratiques de deuil remonterait donc à cette participation durable qui correspond, dans la mentalité prélogique, à ce qui sera pour la pensée logique le concept de propriété. A ce stade, ce n'est pas un concept. C'est encore une de ces représentations à la fois

1. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 67-9.

générales et concrètes dont nous avons vu plus haut beaucoup d'exemples, et qui ne se présentent qu'enveloppées dans un complexus d'idées et de sentiments mystiques. L'objet possédé participe de la nature de celui qui le possède ; l'objet possédé par un mort participe de la nature du mort (du moins jusqu'à la cérémonie qui clôt le deuil), et il inspire les mêmes sentiments que lui.

Mais, pour des raisons semblables, la propriété d'un vivant n'est pas moins intangible. Les objets possédés participent de leur propriétaire de telle sorte que nul autre n'aurait intérêt à s'en emparer. Ainsi, chez les Macusis de la Guyane, « la propriété de chaque individu, qu'elle consiste en sa hutte, en ses quelques ustensiles, ou en son champ de provisions, est sacrée. Une violation de cette propriété, hormis le cas de guerre, n'est presque pas possible ; et les démêlés touchant le tien et le mien sont par suite excessivement rares »[1]. Aussi suffira-t-il d'indiquer par un signe extérieur qu'on a la propriété d'un objet pour qu'il devienne intangible. « On raconte des sauvages de Cumana qu'ils entouraient leurs plantations d'un simple fil de laine ou d'une liane haute de deux pieds au-dessus du sol, et que cela protégeait parfaitement leur propriété ; car c'eût été un grand crime de franchir cette barrière, et tous croyaient que celui qui passerait outre ne tarderait pas à mourir. La même croyance règne aussi chez les Indiens de l'Amazone[2]. » En Nouvelle-Zélande, « une personne laisse parfois en plein vent ce qui lui appartient, simplement avec cette marque (un peu de cire), pour montrer que c'est à lui, et personne n'y touche, si fréquenté que soit l'endroit... Avec un petit morceau de cire, un homme garantissait la porte de sa maison, contenant tout ce qu'il avait de précieux, ou ses provisions : elle était ainsi rendue inviolable, et personne n'aurait osé y toucher »[3]. En d'autres termes,

1. Richard Schomburgk, *Reisen in British Guiana*, II, p. 321.
2. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 86.
3. R. Taylor, *Te ika a maui*, p. 171.

« si quelqu'un voulait protéger sa récolte, sa maison, ses vêtements ou quoi que ce fût d'autre, il les faisait *tapu* ; un arbre qu'il avait choisi dans la forêt, pour fabriquer un canot, sans pouvoir s'en occuper tout de suite, il le rendait *tapu* par rapport à lui (c'est-à-dire il en faisait sa propriété), en l'entourant d'un lien avec un peu d'herbe »[1].

Tant que la propriété est ainsi « sacrée », elle n'a pas besoin d'être défendue par une force extérieure, et ceci est vrai de ce qui appartient aux groupes comme de ce qui appartient aux individus. Selon Brough Smyth, « la surface de terre possédée par chaque tribu était exactement connue de chacun de ses membres, et aussi soigneusement délimitée que si un arpenteur en eût fixé les bornes et la superficie »[2]. Il en est de même dans les tribus de l'Australie centrale. MM. Spencer et Gillen ajoutent qu'il n'y a jamais de conflits entre elles à ce sujet, et que jamais une tribu ne cherchera à s'approprier le territoire de l'autre. Qu'en ferait-elle ? La représentation de ces territoires est avant tout mystique. Ce qui domine dans cette représentation, ce n'est pas la plus ou moins grande quantité de gibier ou d'eau qu'on y trouve ; c'est la répartition des « centres totémiques locaux » où résident les esprits qui attendent leur réincarnation dans la tribu. A quoi servirait-il à une autre tribu d'expulser celle dont les ancêtres ont vécu là et y vivent encore mystiquement ? La participation entre le groupe social et le sol est si intime que l'idée ne vient pas même que le sol puisse être désapproprié. Dans ces conditions, la propriété du groupe est « sacrée », selon l'expression employée tout à l'heure par Schomburgk : inviolable et inviolée, tant que les représentations collectives que nous venons de rappeler gardent leur empire.

Ce sentiment mystique de la propriété peut même, dans certains cas, devenir un obstacle aux échanges. Donner

1. *Ibid.*, p. 167.
2. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I p. 139.

quelque chose que l'on possède, c'est donner quelque chose de soi, donc donner un pouvoir sur soi. Le troc est une opération qui comporte des éléments mystiques. Si avantageux, si tentant qu'il puisse être, souvent le primitif commencera par s'y refuser. « Ils n'aiment pas vendre à des étrangers. Quand un Mexicain veut acheter un mouton, ou du grain, ou une ceinture, le Tarahumare dit d'abord qu'il n'a rien à vendre... Un achat établit une sorte de fraternité entre les deux parties, qui dorénavant s'appellent l'une l'autre *naragua*, et il s'établit entre elles une confiance presque semblable à celle qui existe entre *compadres* chez les Mexicains[1]. »

V

Après la cérémonie qui clôt le deuil, la mort de l'individu est complète, en ce sens que ses relations avec le groupe social dont il faisait partie de son vivant se trouvent entièrement rompues. Si tout ce qui lui appartenait n'a pas été détruit, on en dispose. Sa veuve peut devenir la femme d'un autre homme. Son nom même, qu'il était défendu de prononcer, est, dans certaines sociétés, remis en circulation. Est-ce à dire que toute influence réciproque ait disparu ? Du point de vue de la pensée logique, qui ne souffre point de contradiction, la conséquence paraîtrait nécessaire. Elle ne l'est point pour la mentalité prélogique, que la contradiction n'effraie pas, du moins dans ses représentations collectives. D'une part, après la cérémonie finale, on n'a plus rien à craindre ni à espérer de l'individu mort. Mais d'autre part, le groupe social se sent vivre dans la dépendance la plus étroite à l'égard de ses morts en général. Il n'existe et ne subsiste que par eux. D'abord, il se recrute parmi eux, nécessairement. Puis le respect dont sont entourés, par exemple,

1. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, p. 244.

les *churinga* chez les Australiens — *churinga* qui représentent les ancêtres, qui *sont* même ces ancêtres, au sens du mot sous la loi de participation — les cérémonies totémiques qui sont célébrées périodiquement par les tribus, et dont leur bien-être dépend, les autres institutions enfin témoignent d'une participation intensivement sentie entre le groupe actuel et ses morts. Il ne s'agit pas seulement des morts encore proches, dont le corps n'est pas tout à fait décomposé, mais surtout des morts partis pour leur camp de l'*Alcheringa*, qui n'en sont pas moins présents dans leur *churinga*, et aussi dans leur *nanja*, à l'endroit où leur ancêtre mythique a disparu sous le sol.

Il y a là des difficultés insurmontables pour la pensée logique, qui ne saurait admettre la *multiprésence* des individus, leur localisation simultanée en plusieurs endroits différents. Déjà, pendant la période qui précède la fin du deuil, c'est-à-dire le départ définitif du mort, nous comprenons malaisément comment celui-ci peut, en même temps, habiter sa tombe avec le corps, et être présent dans la maison où il a vécu, comme une sorte de dieu domestique ; bien qu'aux yeux des Chinois, par exemple, il n'y ait là rien d'inconcevable. A plus forte raison, ne pouvons-nous ramener à un schéma parfaitement intelligible les représentations collectives des Australiens relatives aux morts « parfaits ». Nous ne pouvons ni définir en un concept clair l'individualité de ces morts, ni nous faire une idée satisfaisante de la façon dont le groupe actuel participe de leur existence, et dont il est « participé » par eux, selon l'expression de Malebranche. Ce qui est certain, c'est que cette participation réciproque est réelle, comme il a été montré plus haut[1], qu'elle ne doit pas du tout être confondue avec ce qu'on appellera, dans d'autres sociétés, le culte des ancêtres, et qu'elle se rapporte aux caractères propres de la mentalité prélogique.

1. Voir *supra* ch. II, p. 93, sqq.

Quand un enfant naît, une individualité définie reparaît, ou, plus exactement, se reforme. Toute naissance est une réincarnation. « Il existe un ensemble énorme de sociétés, sociétés nègres, malayo-polynésiennes, indiennes, (groupes sioux, algonquin, iroquois, *pueblo*, du Nord-Ouest), eskimos, australiennes, où le système de la réincarnation du mort et de l'héritage du prénom dans la famille ou dans le clan est la règle. L'individu naît avec son nom et ses fonctions sociales, avec son blason, dans les sociétés du Nord-Ouest américain... Le nombre des individus, des noms, des âmes et des rôles est limité dans le clan, et la vie de celui-ci n'est qu'un ensemble de renaissances et de morts d'individus toujours identiques. Moins net chez les Australiens ou chez les Nigritiens, le phénomène n'en existe pas moins chez eux... à la façon d'une institution nécessaire. Le clan est, dès l'origine, conçu comme attaché à un point du sol, siège central des âmes totémiques, rocs où se sont enfoncés les ancêtres et d'où s'échappent les enfants à concevoir, d'où se répandent enfin dans l'espèce totémique les âmes des animaux dont le clan assure la multiplication[1]. »

La naissance est donc simplement le passage d'une forme de vie à une autre, tout comme la mort. De même que celle-ci n'est pour l'individu, au moins au premier moment, qu'un changement de condition et de résidence, le reste demeurant semblable, la naissance n'est aussi que son transfert à la lumière du jour, par l'intermédiaire de ses parents. « L'enfant n'est pas le résultat direct de la fécondation. Il peut venir sans elle. Elle ne fait que préparer, pour ainsi dire, la mère à recevoir et à mettre au monde un enfant-esprit préalablement formé, qui habite un des centres locaux totémiques[2]. » Étant donnée l'orientation générale de la mentalité prélogique, et l'intérêt pré-

1. Mauss, *Année sociologique*, t. IX, p. 267.
2. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 265.

dominant qu'ont pour elle les éléments mystiques de tout phénomène, comment l'aspect physiologique de la naissance ne disparaîtrait-il pas à ses yeux, pour ainsi dire, derrière la représentation infiniment plus importante des liens totémiques entre l'enfant et ses parents ? Il est inévitable que la naissance, comme la vie, comme la mort, comme la maladie, soit représentée mystiquement, et sous la forme d'une participation. Dans les tribus du nord de l'Australie, la descendance de classe et aussi de totem est strictement paternelle. Aussi un enfant-esprit ne se logera-t-il jamais chez une femme qui ne serait pas l'épouse d'un homme appartenant à la même moitié de la tribu et au même totem que lui[1]. D'une façon générale, on admet que l'esprit se loge toujours chez une femme dont les enfants naissent dans la classe à laquelle lui-même appartient. Ces esprits sont pour ainsi dire à l'affût d'une mère possible, dans les divers centres totémiques locaux où ils résident. Chacun choisit délibérément la mère qu'il veut, sans se tromper. « Si une femme d'un homme appartenant au totem du serpent vient à concevoir dans un endroit habité par des esprits du totem des abeilles, cela veut dire simplement qu'un enfant-esprit du totem serpent a accompagné le père depuis l'endroit où il résidait, et s'est logé dans la femme. Une femme qui désire ne pas avoir d'enfant évite soigneusement de passer par ces centres totémiques locaux. Si elle ne peut faire autrement, elle court vite, en suppliant les enfants-esprits de ne pas entrer en elle[2]. »

La même idée de la conception se retrouve ailleurs. Ainsi chez les Baganda, « si un enfant est mort-né, ou meurt en bas-âge, on l'enterre à un carrefour, et des épines sont placées sur le tombeau. Toutes les fois qu'une femme passe là, elle jette quelques brins d'herbe sur le tombeau

1. Spencer et Gillen, *The northern tribes*, p. 150.
2. *Ibid.*, p. 170.

pour empêcher l'esprit de se loger en elle, et l'enfant de renaître »[1]. Au Congo français, les enfants dont la mère meurt en couches sont jetés dans la brousse ; mais « on a soin que ce soit près du chemin, afin que leurs âmes puissent choisir une nouvelle mère parmi les femmes qui passent »[2].

Une croyance très répandue parmi les tribus des différentes parties de l'Australie montre bien que la réincarnation des esprits, ou ce que nous appelons naissance, est représentée indépendamment des conditions physiologiques. Les blancs sont considérés comme des ancêtres revenus au monde. « Miago m'assura que c'était l'opinion courante, et mon observation personnelle confirma le fait dans la suite. A Perth, un des colons, à cause de sa ressemblance présumée avec un membre défunt de la tribu de Murray river, recevait deux fois par an la visite de ses soi-disant parents, qui avaient à faire pour cela un voyage de 60 milles, à travers un pays assez souvent ennemi[3]. » « Depuis qu'ils connaissent l'existence des blancs, ils ont adopté l'idée que leurs âmes reviendront plus tard dans des corps de blancs... Ayant cru reconnaître en quelques-uns des colons certains des leurs, morts depuis longtemps, ils leur ont donné les noms que leurs parents avaient de leur vivant. Cette croyance n'est pas particulière aux noirs de Port-Lincoln ; elle se trouve aussi chez ceux de Victoria et d'Adélaïde...[4]. » « Dans l'Australie du Sud-Ouest, les vieillards avaient coutume de dire que les esprits des morts s'en allaient du côté de l'Ouest, vers le soleil couchant ; et les indigènes de l'Australie de l'Ouest avaient la même croyance. Aussi lors-

1. Roscoe, Manners and customs of the Baganda, *J. A. I.*, XXXII, p. 30.
2. M. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 478.
3. Stokes, *Discoveries in Australia* (1846), I, p. 60.
4. Wilhelmi, Manners and customs of the Australian natives, in particular of the Port-Lincoln district, *Transactions of the Royal Society of Victoria*, V, p. 189.

qu'ils virent des hommes blancs arriver sur la mer de ce côté, les prirent-ils aussitôt pour leurs parents morts réincarnés[1]. » « J'ai trouvé parmi les indigènes Yantruwunter la croyance que les blancs ont été autrefois des noirs. Une fois, des vieillards me demandèrent s'il y avait très longtemps que j'avais été un noir comme eux... On me dit que j'avais appartenu à la famille Mungalle[2]. » On dit que Buckley, le blanc qui passa tant d'années avec les indigènes sauvages de Port-Philip (Victoria), dut la vie au fait qu'ils crurent que c'était l'un d'entre eux qui était revenu à la vie. La même croyance fut découverte à Port-Lincoln (Australie du Sud) en 1846, par M. Schürmann, selon qui « ils croient sûrement à la préexistence des âmes des hommes noirs »[3]. Un jour, M. Bland, essayant de réfuter leur croyance, dit à des indigènes : « C'est absurde, c'est la première fois que je viens ici ! » à quoi un jeune homme intelligent répondit : « Alors, comment avez-vous trouvé le chemin pour y venir ?... » Leur conviction, toutefois, commença à se perdre quand ils virent que les blancs avaient des enfants[4]. Ce dernier trait prouve bien que, auparavant, les indigènes s'imaginaient trouver dans les blancs une réincarnation de leurs parents morts, sans qu'ils eussent passé par une naissance proprement dite. C'est aussi l'interprétation à laquelle s'arrête un excellent observateur, le Dr W.-E. Roth. Il fait remarquer que, dans un grand nombre de dialectes du Nord-Queensland, le même mot sert à désigner un Européen et l'esprit ou âme d'un indigène décédé. Selon lui, les Australiens ne croient pas que c'est le corps de l'indigène défunt qui revient

1. Chauncy, cité par Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 224.
2. Howitt, *Notes on the Aborigines of Cooper's Creek*, cité par Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 307.
3. Mathews, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1905, p. 349.
4. Chauncy, cité par Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, II, p. 270, 274.

à la vie sous la forme d'un Européen, mais bien que son principe vital (âme, esprit) est réincarné dans l'homme blanc[1].

Toutefois, en général, la réincarnation a lieu par le moyen d'une grossesse, et l'enfant-esprit qui se réincarne est déjà dans une relation déterminée avec le père et la mère qui lui donnent naissance. Il faisait partie, virtuellement, de la classe ou du totem de l'un ou de l'autre. Mais, de même que l'homme qui vient d'expirer est très peu mort, l'enfant qui vient d'arriver au jour est encore très peu né. En notre langage, la naissance, comme la mort, se fait en plusieurs temps. Comme le mort n'est « parfait » qu'après la cérémonie finale qui clôt les obsèques, et par la vertu de cette cérémonie, ainsi l'individu nouveau-né ne sera parfait qu'après les cérémonies finales de l'initiation, et par la vertu de ces cérémonies. La meilleure manière peut-être d'exprimer ces représentations familières à la mentalité prélogique est de considérer le réseau complexe des participations. Selon que l'individu est engagé dans certaines d'entre elles, ou en est isolé, il est plus complètement né ou plus complètement mort. La plupart des pratiques relatives aux morts ont pour effet de rompre leur participation au groupe social des vivants, et d'établir leur participation à celui des membres morts de ce même groupe : de même, la plupart des pratiques relatives aux nouveau-nés, aux enfants, et aux novices, auront pour effet de les faire participer d'une façon de plus en plus complète à la vie du groupe social auquel ils appartiennent.

La période qui suit immédiatement l'accouchement est homothétique à celle qui suit immédiatement le dernier soupir. Elle se caractérise, comme celle-ci, par l'extrême susceptibilité du sujet. Sans doute, le nouveau-né n'inspire pas les mêmes sentiments « mêlés » que le nouveau-mort : on

1. W.-E. Roth, North Queensland Ethnography, *Bulletin*, n° 5 (1903), p. 16, cité par *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 355.

n'a pas peur de lui, et on n'a pas non plus pour lui une affection bien vive. Mais on se le représente fragile, exposé à beaucoup de dangers, précisément comme le nouveau-mort. Les pratiques associées à la couvade, qui ont été étudiées plus haut[1], prouvent assez quels soins on croit devoir prendre de lui. Sa participation au groupe social vivant est encore très restreinte. Il y est à peine entré, de même que, au moment où un homme vient d'expirer, à peine est-il plus mort que vivant. Rien n'est encore décidé. On rappelle l'âme qui vient de quitter le corps, on la supplie de ne pas abandonner ceux qui l'aiment, on la sent toute proche. Pareillement, le nouveau-né qui pousse son premier cri est plutôt un candidat à la vie dans le groupe social qu'un vivant. Rien non plus n'est encore décidé. S'il y a quelque raison, même faible, de ne pas l'admettre, on n'hésitera pas à le repousser.

C'est, semble-t-il, dans ces représentations collectives qu'il faut chercher l'origine principale de l'infanticide, si commun, sous des formes diverses, dans un grand nombre de sociétés inférieures. Tantôt ce sont les enfants du sexe féminin qui sont sacrifiés, tantôt les autres. Tantôt les deux jumeaux sont mis à mort, tantôt l'un d'eux seulement ; s'ils sont de sexe différent, ici le garçon, là, la fille : les naissances gémellaires sont d'ailleurs regardées dans certaines sociétés comme un événement heureux. M. Westermarck a rassemblé un grand nombre de faits relatifs à ces coutumes[2]. L'explication qui en est donnée est, en général, utilitaire : la mère qui allaite un enfant ne pourrait en nourrir un second. Dans les tribus australiennes étudiées par MM. Spencer et Gillen, l'infanticide est pratiqué partout, pour cette raison. Mais si la mère a donné le sein fût-ce une seule fois au nouveau-né, il n'est jamais tué[3].

1. Voyez *supra*, ch. VI, p. 296-304.
2. Westermarck, *Origin and development of moral ideas*, I, p. 394 sqq., p. 458 sqq.
3. Spencer et Gillen, *The northern tribes of central Australia*, p. 608-9.

Cependant, ce motif n'est pas le seul allégué. Chez les Abipones, par exemple, « les mères nourrissent leurs enfants trois ans, et pendant ce temps elles n'ont pas de relations sexuelles avec leurs maris qui, fatigués de ce long délai, prennent souvent une autre femme. C'est pourquoi les femmes tuent leurs enfants avant leur naissance par crainte d'être répudiées... J'en ai connu qui tuaient tous les enfants qu'elles mettaient au monde, sans que personne songeât à prévenir ou à punir ces meurtres. Les mères pleurent, avec des larmes sincères, leurs enfants qui meurent de maladie ; et les mêmes femmes écrasent froidement leurs enfants nouveau-nés sur le sol, ou les détruisent de quelque autre façon »[1]. Ailleurs on invoque, non pas la nécessité de retenir les maris, mais des raisons d'ordre économique. Chez les Indiens du Paraguay, « la femme a le rude travail d'apporter la nourriture du jardin et du champ. C'est elle qui a tous les transports à faire. Les Lenguas sont une race nomade... Ils parcourent souvent des distances de 10 à 20 milles par jour, la femme portant tout le mobilier de la maison, les vases, les jarres à eau, les peaux, et les étoffes dans un large sac en filet sur son dos. Dans une main, elle a une barre de fer, parfois un chat, une volaille ou quelque autre animal domestique ; et, sur ses épaules, l'enfant. L'homme marche en avant, ne portant que son arc et ses flèches... Il serait absolument impossible à une mère d'avoir plus d'un enfant à porter et à soigner »[2].

L'importance de ces divers motifs n'est pas niable, et la pression qu'ils exercent peut, dans des circonstances données, devenir irrésistible. Mais, d'une part, nous ne voyons pas que l'infanticide soit toujours limité au cas où la mère allaite déjà un enfant, ou bien au cas où elle craint de voir son mari prendre une autre femme. D'autre part, ces motifs

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 97-8.
2. Hawtrey, The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, *J. A. I.*, XXXI, p. 295.

ne suffiraient sans doute pas, si les représentations collectives ne faisaient de l'infanticide — pratiqué au moment même de la naissance : ce point est capital — un acte à peu près indifférent, parce que le nouveau-né ne participe encore qu'infiniment peu à la vie du groupe social. Ainsi les Gallinomero de Californie « ne semblent pas s'être bornés à tuer les jumeaux, ni avoir fait de distinction entre les sexes ; ils suppriment indifféremment des garçons et des filles, surtout si les enfants sont mal conformés. Pour être commis, l'infanticide devait être immédiat... Si on laissait l'enfant subsister trois jours, il avait la vie sauve. Les Gallinomero n'appellent pas l'enfant « un parent », avant qu'il ait été décidé si sa vie sera épargnée »[1].

En outre, le nouveau-né qu'on supprime ne meurt pas comme l'adulte. Celui-ci, qui a parcouru le cycle des participations dans le monde des vivants, entre dans le premier stade de la vie des morts, et doit le parcourir en entier avant de naître encore une fois. Mais le nouveau-né, qui vit à peine, en ce sens qu'il ne participe que très peu au groupe social, restera, si sa naissance ne s'achève pas, aux portes de la vie, dans la période terminale qui aboutit à la réincarnation. La mort ne le fait guère rétrograder. Il demeure un candidat immédiat à la vie prochaine. De là, le peu de scrupule qu'on ressent à se défaire de lui. On ne le supprime pas, on l'ajourne : peut-être se logera-t-il, dès l'an prochain, dans la même mère. MM. Spencer et Gillen le disent expressément. « Il faut se souvenir que les indigènes croient que l'esprit de l'enfant retourne immédiatement à l'*Alcheringa* (sans passer, par conséquent, par les étapes ordinaires), et qu'il peut naître de nouveau dans un délai très rapproché, vraisemblablement, de la même femme[2]. » Cette dernière croyance rendrait moins étrange l'indifférence des mères dont on sacrifie l'enfant. On ne le

1. Powers, *Tribes of California*, p. 177.
2. *The northern tribes of central Australia*, p. 609.

leur enlève que pour un temps. Elles le retrouveront, il leur reviendra.

Les Khonds de l'Inde pratiquaient la coutume de se défaire des enfants du sexe féminin dès leur naissance, et les Anglais ont eu grand'peine à les y faire renoncer. Elle procédait de représentations collectives dont on nous a heureusement conservé la substance. « Ils conçoivent que la réception d'une âme dans une tribu, lorsqu'elle est envoyée animer une forme humaine, n'est complète qu'après la célébration de la cérémonie où l'on donne à l'enfant son nom, le septième jour après la naissance ; et ils soutiennent cette curieuse doctrine que Boora (une divinité) met à part une certaine quantité d'âmes pour être distribuée parmi chaque génération humaine. Par suite, ils croient que, si un nouveau-né meurt avant d'avoir reçu un nom, son âme n'entre pas dans le cercle des esprits de la tribu, pour être réincarnée autant de fois que Dinga le voudra, mais qu'elle retourne à la masse d'esprits destinée à la génération à laquelle elle appartient. » On voit dès lors les raisons qui faisaient agir les Khonds. « De la sorte, en supprimant un nouveau-né du sexe féminin, ou bien on empêche une âme de femme de s'ajouter au nombre des esprits appartenant à une tribu, et on a la chance d'obtenir à sa place un autre esprit mâle, ou du moins le retour d'une femme dans la tribu par une nouvelle naissance féminine est retardé[1]. » Mais tout est subordonné à cette idée que le nouveau-né, n'étant qu'un vivant imparfait, n'a pas à mourir comme l'adulte. On n'a pas à lui faire rompre des participations qui n'ont pas été établies.

Si l'enfant vit, c'est-à-dire si, pour une raison quelconque, il n'est pas « ajourné », son bien-être dépend, en vertu d'une participation mystique, de ce que font son père et sa mère, de la nourriture qu'ils prennent, de leur travail ou de leur repos, etc. ; et nous savons les précautions aux-

1. Macpherson, *Memorials of service in India*, p. 134.

quelles les parents s'astreignent. Mais surtout, pour que l'enfant sorte de cette période où sa vie est encore incertaine, comme est incertaine la mort de l'homme qui vient d'expirer, il faut que, dans une cérémonie plus ou moins complexe, il ait reçu son nom. En d'autres termes, il faut déterminer *qui il est*. Car il ne s'agit pas de lui choisir un nom. L'enfant qui vient au jour est la réincarnation d'un certain ancêtre : il a donc par avance son nom, et c'est ce nom qu'il importe de connaître. Parfois il peut être révélé par une marque extérieure, par un signe sur le corps. « Je trouve chez les Chamārs une pratique qui est connue sous la désignation de Botlagānā̤. Avant d'enterrer un membre important de la famille, il est d'usage chez les Chamārs de faire une marque sur le cadavre, soit avec du ghi, soit avec de l'huile, ou de la suie ; et quand il naît dans la suite un enfant dans la famille, on examine son corps pour voir si la même marque ne s'y trouve pas. Si on la voit, on considère que l'enfant est une réincarnation de cet ancêtre[1]. »

Mais le plus souvent on a recours à la divination. Les parents feront donc venir un sorcier, ou un medicine-man, ou un shaman, bref, une personne qualifiée pour découvrir les participations mystiques. A la Côte occidentale d'Afrique, « les morts reviennent souvent sur terre, et ils naissent de nouveau dans la famille à laquelle ils ont appartenu dans leur existence antérieure... Une mère envoie toujours chercher un *babalowo* pour lui dire quel est l'ancêtre dont l'esprit anime son enfant nouveau-né, et le *balalowo* ne manque jamais de la renseigner... Dès que ce point important a été fixé, il dit aux parents que l'enfant devra, sous tous les rapports, conformer sa conduite à la manière de vivre de l'ancêtre qui revit en lui ; et si, comme il arrive souvent, les parents sont pris au dépourvu, le *babalowo* les instruit »[2]. En Nouvelle-Zélande, « quand le cordon

1. E.-M. Gordon, People of Mungēli Tahsil, Bilaspur district, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1902, III, p. 48-9.
2. A.-B. Ellis, *The yoruba-speaking peoples*, p. 128-9, 152.

ombilical était tombé, on portait l'enfant chez le prêtre... On lui mettait dans l'oreille l'extrémité du *waka pakodo ra kau* (sorte de petite idole, à peu près de 18 pouces de long, qui ressemblait à un pieu avec une tête sculptée), afin que le *mana* du dieu pût couler en lui, et le prêtre prononçait la formule suivante : « Attends que je prononce ton nom. Quel est ton nom ? Écoute ton nom. Voici ton nom. » Le prêtre répétait alors une longue liste de noms d'ancêtres ; et, quand l'enfant éternuait, le nom qui était prononcé juste à ce moment-là était « choisi » pour le sien »[1]. De même, chez les Khonds, « les naissances sont célébrées le septième jour après l'accouchement par une fête donnée au prêtre et au village tout entier. Pour déterminer le meilleur nom à donner à l'enfant, le prêtre fait tomber des grains de riz dans un vase plein d'eau, en nommant à chaque grain un ancêtre mort. D'après les mouvements des grains dans le liquide, et d'après les observations qu'il a faites sur la personne de l'enfant, il juge quel est celui des ancêtres qui a reparu en lui, et, en général, du moins dans les tribus du Nord, l'enfant reçoit le nom de cet ancêtre »[2].

Ce nom n'est pas le seul, ni le plus important de ceux que portera l'individu. Dans nombre de sociétés inférieures, l'homme reçoit, à chaque étape de sa vie, un nom qui est le signe, le véhicule mystique d'une participation nouvelle qui s'établit pour lui : lors de son initiation, de son mariage, la première fois qu'il tue un ennemi, qu'il s'empare d'une chevelure, qu'il rapporte un certain gibier, qu'il entre dans une société secrète, qu'il y reçoit un grade supérieur, etc. Le premier nom qui lui est donné, en général très peu de temps après la naissance, est donc simplement une sorte d'inscription d'état civil mystique. C'est un commencement d'existence définie. Il a désormais une place

1. R. Taylor, *Te ika a maui*, p. 184.
2. Macpherson, *Memorials of service in India*, p. 72-3.

reconnue dans le groupe familial ou social. Il y représente un membre qui y a participé d'une façon complète dans le passé, et il est qualifié pour y participer de la même façon dans l'avenir, quand il aura passé par les cérémonies nécessaires.

VI

Pendant la longue période qui suit, et qui va le plus souvent de la première enfance à la puberté ou du moins à l'initiation, les enfants qui grandissent sont laissés à peu près entièrement à leurs mères. Les hommes ne s'occupent pas des filles, et ne s'inquiètent des garçons que pour leur apprendre, sous forme de jeu, ce qui sera plus tard leur occupation sérieuse : la fabrication et le maniement des armes et des outils. Aussi bien ces enfants, très aimés d'ailleurs et très gâtés, ne sont pas encore des membres « parfaits » du groupe social. Ils sont dans une période correspondante à celle qui s'écoule entre les premières obsèques et la cérémonie qui clôt le deuil, quand le mort n'est pas un mort « parfait », parce que son corps, ou du moins sa chair n'est pas entièrement décomposée et n'a pas quitté ses os. De même, pendant que le corps est en train de grandir et de se former, l'enfant n'est pas définitivement « né ». Sa personnalité n'est pas complète. Certains traits montrent qu'on en a le sentiment net. Ainsi, chez les Ba-Yaka, « même les hommes sont soumis à certaines restrictions, quand il s'agit de volailles. Si l'oiseau est une poule, on peut la partager entre plusieurs ; mais un coq ne doit être mangé que par un homme seul, ou la maladie s'ensuit. Il peut toutefois en donner à son fils, si celui-ci n'est pas encore circoncis. Le fait est particulièrement intéressant parce qu'il semble montrer qu'un enfant mâle, jusqu'à sa circoncision, n'est pas censé posséder une indi-

vidualité distincte de celle de son père, bien qu'on le regarde comme appartenant au village de sa mère »[1].

Pour que l'enfant arrive à l'état d'homme « parfait », il ne suffit pas qu'il devienne pubère et adulte. La maturité de son corps est une condition nécessaire, mais non suffisante. Ce n'est même pas la condition essentielle. Ce qui importe le plus, ici comme ailleurs, conformément à l'orientation de la mentalité prélogique, ce sont les éléments mystiques, ce sont les opérations, pratiques, rites, cérémonies, qui auront pour effet de faire participer les jeunes gens à l'essence même du totem ou de la tribu. Faute d'avoir passé par cette initiation, un individu, quel que soit son âge, sera toujours rangé parmi les enfants. Quantité de faits en témoignent : en voici quelques-uns, empruntés au recueil publié par M. Webster[2]. « J'observai, écrit M. Fison, parlant des Fidjiens, que le vieil homme de Wainimala ne faisait aucune distinction entre les hommes non initiés et les enfants. Il les confondait tous ensemble dans son récit sous le nom de *koirana* : eux, les enfants[3]. » Un vieil indigène de West Kimberley dit à un autre observateur que, jusqu'à ce qu'ils aient subi la subincision (cinq ans après la circoncision), les garçons sont « comme des chiens ou d'autres animaux »[4]. M. Howitt a été témoin d'un fait significatif, pendant la cérémonie dite *kadjawalung*, à laquelle il assistait. Il y avait alors dans le camp des indigènes deux ou trois hommes de la tribu Biduelli avec leurs femmes et leurs enfants, et aussi un homme de la tribu Krauatun Kurnai, avec sa femme et son enfant. Quand les cérémonies commencèrent, tous s'en allèrent, excepté un, parce que ni les Biduelli ni les Krauatun

1. Torday and Joyce, Notes on the Ethnography of the Ba-Yaka, *J. A. I.*, XXXVI, p. 42.
2. *Primitive secret societies*, p. 25 sqq., p. 205-6.
3. The Nanga, or sacred stone enclosure of Wainimala, *J. A. I.*, XIV, p. 18.
4. Froggatt, *Proceedings of the Linnean Society of N. S. Wales*, 1888; p. 652.

Kurnai n'avaient de cérémonies d'initiation, et que par conséquent ces visiteurs n'avaient jamais été « faits hommes ». Le seul qui restait était le vieux patriarche des Biduelli, et aussitôt il fut chassé, tout penaud, du côté des femmes et des enfants. La raison en était évidente : il n'avait jamais été « fait homme », et par suite il n'était pas plus qu'un petit garçon[1]. A Savage-Island, un enfant qui n'a pas subi le rite de *mala pulega* (analogue à la circoncision), n'est jamais regardé comme un membre légitime de la tribu[2].

Cet état de minorité, qui dure tant que l'initiation n'a pas eu lieu, s'accompagne d'un grand nombre d'incapacités et de désavantages. A Samoa, « tant qu'il n'était pas tatoué, un jeune homme... ne pouvait songer au mariage. Il était constamment exposé à des railleries, à être tourné en ridicule, comme un individu pauvre et de basse extraction, n'ayant pas le droit de parler dans la société des hommes »[3]. Dans la plupart des tribus australiennes, « il y a diverses sortes de viandes qu'il lui est interdit de manger. Il ne peut prendre part à aucune discussion dans le camp. Jamais on ne lui demande son avis, et il ne songe même pas à le donner. On ne s'attend pas à ce qu'il participe aux batailles, à ce qu'il tombe amoureux d'une jeune femme. En fait, il est inexistant ; mais, une fois qu'il a passé par les épreuves de l'initiation qui en font un homme, alors il prend la place qui lui revient parmi les membres de la tribu »[4]. Dans l'Afrique du Sud, « on peut dire que la vie d'un indigène commence à la puberté »[5]. Un observateur a résumé tout cela dans une expression frappante. « Comme les morts, les enfants non pubères peuvent être comparés à la

1. *The native tribes of S. E. Australia*, p. 530.
2. Thomson, The natives of Savage Island, *J. A. I.*, XXXI, p. 140.
3. Turner, *Samoa*, p. 88.
4. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 83.
5. Macdonald, Manners, customs... of South African tribes, *J. A. I.*, XIX, p. 268.

semence avant qu'elle soit mise en terre. L'enfant avant la puberté se trouve dans le même état que cette semence, c'est-à-dire dans un état d'inactivité, de mort, mais de mort avec la virtualité de la vie[1]. »

Tant que l'initiation n'a pas eu lieu, le mariage est interdit. L'homme qui ne participe pas encore à l'essence mystique du groupe social est incapable de provoquer l'apparition d'enfants qui puissent y participer un jour. « Normalement, dans les tribus du centre de l'Australie, tout homme doit avoir subi la subincision avant qu'on lui permette de prendre femme, et la dérogation à cette règle serait sûrement la mort pour lui, si elle était découverte[2]. » En Afrique orientale, « un homme ne peut pas se marier avant d'avoir subi les épreuves de l'initiation *(galo)* ; ou, s'il le fait, ses enfants seraient mis à mort »[3]. En effet, jamais ces enfants, même devenus adultes, ne pourraient faire des membres « complets » de la tribu, leur père n'en étant pas un au moment où ils sont nés. Cependant, dans certaines sociétés où les cérémonies d'initiation ne peuvent se célébrer qu'à de très longs intervalles, il a bien fallu tolérer une dérogation à ce principe, et l'on voit des hommes mariés, et pères de famille, subir les épreuves en même temps que de tout jeunes gens. « Bonifaz en donne pour exemple son oncle, qui était déjà marié, et qui fut initié en même temps que lui-même, qui n'avait encore que onze ans : tant il y avait de temps que la fête n'avait pas eu lieu. » Encore reste-t-il que ces individus sont dans un cas très spécial, qui a des effets durables. « Un homme qui s'est marié dans ces conditions n'a pas le droit d'entrer dans la maison des esprits, ni de prendre part aux cérémonies d'où les femmes et les enfants sont exclus. S'il n'a pas

1. Passarge Okawangosumpfland und seine Bewohner, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, V, p. 706.
2. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, p. 264.
3. Dale, Customs of the natives inhabiting the Bondei country, *J. A. I.*, XXV, p. 188 sqq.

encore d'enfants, il sera possible de l'initier lors de la prochaine cérémonie publique. Mais, s'il est déjà père de famille, on le circoncira sans doute à l'improviste, par exemple pendant un voyage ; néanmoins, comme il n'a pas été « fait homme » dans une cérémonie publique, de façon que les femmes en fussent aussi informées, il ne pourra jamais fréquenter la maison des esprits qu'à la dérobée, et sans que les femmes ni les enfants le sachent[1]. »

Les cérémonies de l'initiation ont donc pour but de « parfaire » l'individu, de le rendre apte à toutes les fonctions d'un membre légitime de la tribu, de le compléter en tant que vivant, comme la cérémonie qui clôt le deuil « parfait » le mort. C'est bien ainsi que les définissent MM. Spencer et Gillen, qui en ont donné une description des plus minutieuses. L'*engwura*... « est en réalité une longue suite de cérémonies concernant les totems, et se terminant par ce qui peut être appelé les épreuves du feu, qui forment les dernières cérémonies d'initiation. Lorsque l'indigène les a toutes subies, il devient ce que l'on appelle *urliara*, c'est-à-dire un membre de la tribu parfaitement développé »[2]. Je n'insisterai pas sur ces pratiques, peut-être les mieux connues de celles qui se rencontrent habituellement dans les sociétés inférieures : on trouvera d'abondantes collections de faits dans le *Rameau d'or*, de M. Frazer[3], et dans les *Primitive secret Societies*, de M. Webster[4]. Je n'entrerai pas non plus dans la discussion des théories qui ont été proposées pour les expliquer. Je me bornerai à faire remarquer, ici encore, que l'effort pour rendre ces pratiques « intelligibles » risque souvent d'aller contre sa propre intention. Il manque le but s'il l'atteint. En effet, ce qui est « intelligible » pour la pensée logique a

1. P.-W. SCHMIDT, Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner (Deutsch Neu-Guinea), *Anthropos*, II, 1907, p. 1032, 1037-8.
2. *The native tribes of central Australia*, p. 271.
3. T. III, p. 422 sqq.
4. P. 21-58.

fort peu de chance de coïncider avec ce que la mentalité prélogique a poursuivi. Sans prétendre « expliquer » ces pratiques, j'ai tenté seulement de faire voir, au point de vue formel, comment elles se rapportent, ainsi que la plupart des autres pratiques en usage dans les sociétés inférieures, aux représentations collectives de ces sociétés, et aux lois qui régissent ces représentations collectives.

Or le schème général de ces pratiques est le suivant. Une fin qui à nos yeux est positive, par exemple la capture du gibier, la guérison d'un malade, est poursuivie par un ensemble de moyens où ceux qui sont de caractère mystique prédominent, et de beaucoup, sur les autres. La chasse n'est possible que si une participation mystique est établie entre le gibier et les chasseurs : d'où tout un ensemble de pratiques destinées à établir cette participation. La maladie est le fait d'un esprit : les moyens thérapeutiques n'auront aucune chance de succès tant que le « docteur » ne sera pas en communication avec cet esprit, pour s'en rendre maître et pour l'expulser de gré ou de force, etc.

Appliquons ce schème au cas de l'initiation. Les novices sont séparés des femmes et des enfants avec qui ils ont vécu jusque-là. En général, la séparation est soudaine, et se fait par surprise. Confiés alors à la surveillance et aux soins d'un adulte déterminé, avec qui ils sont souvent dans une relation de parenté définie, les novices doivent se soumettre passivement à tout ce qui leur est imposé, et supporter la douleur sans jamais se plaindre. Les épreuves sont longues et pénibles, et vont parfois jusqu'à de véritables tortures : privation de sommeil, de nourriture, coups de fouet ou de baguette, coups de massue sur la tête, épilation, scarification, dents arrachées, circoncision, subincision, saignées, morsures de fourmis venimeuses, suffocation par la fumée, suspension au moyen de crocs enfoncés dans la chair, épreuve du feu, etc. Sans doute, un motif secondaire de ces pratiques peut être de s'assurer du courage et

de l'endurance des novices, de faire la preuve de leur virilité, en voyant s'ils sont capables de résister à la douleur et de garder un secret. Mais l'effet principal et originel qui est recherché est un effet mystique qui ne dépend nullement de leur volonté : il s'agit d'établir une participation entre eux et les réalités mystiques qui sont l'essence même du groupe social, les totems, les ancêtres mythiques ou humains, et, par cette participation, de leur donner, comme on l'a dit, une « nouvelle âme ». Ici apparaissent les difficultés, inextricables pour notre pensée logique, que soulève la question de l'unité ou de la multiplicité de l'âme, tandis que, pour la mentalité prélogique, rien n'est plus aisé que de se représenter ce que nous appelons l'âme comme un et multiple à la fois. De même que le chasseur indien de l'Amérique du Nord, en jeûnant pendant huit jours, établit entre lui-même et l'esprit des ours un lien mystique qui lui permettra d'en trouver et d'en tuer, de même les épreuves imposées aux novices établissent entre eux et les êtres mystiques auxquels il s'agit de les faire participer la relation indispensable sans laquelle la fusion cherchée ne se réaliserait pas. Ce n'est pas la matérialité de ces épreuves qui importe. Elle est aussi indifférente, en soi, que la douleur du patient l'est au succès d'une opération chirurgicale. Les moyens que les primitifs emploient pour mettre les novices dans l'état de réceptivité convenable sont en effet très douloureux. Mais ce n'est pas parce qu'ils sont douloureux qu'ils y ont recours. Ils n'y renonceront pas non plus pour cette raison. Ils ne sont attentifs qu'à un point, le seul important pour eux : l'état de réceptivité spéciale où il faut mettre les novices pour que la participation cherchée se réalise.

Cet état de réceptivité consiste essentiellement en une sorte de dépersonnalisation, de perte de conscience, produite par la fatigue, par la douleur, par l'énervement, par les privations, bref, en une mort apparente suivie d'une nouvelle naissance. On fait croire aux femmes et aux

enfants (qui sont tenus à l'écart de ces cérémonies, sous les peines les plus sévères), que les novices meurent réellement. On le fait croire aux novices eux-mêmes, et peut-être les anciens partagent-ils, en un certain sens, cette croyance. « La couleur de la mort est le blanc, et les novices sont peints en blanc[1]. » Les traits de ce genre sont innombrables, et, comme M. Frazer l'a bien montré, les témoignages là-dessus sont unanimes. Mais, si l'on se souvient de ce que sont la mort et la naissance pour la mentalité prélogique, on verra que cette mentalité *devait* se représenter ainsi l'état qui permet les participations en lesquelles consiste l'initiation des jeunes hommes. La mort n'est nullement la suppression pure et simple de toutes les formes d'activité et d'existence qui constituent la vie. Le « primitif » n'a jamais eu la moindre idée d'un tel anéantissement. Ce que nous appelons la mort n'est jamais absolu à ses yeux. Les morts vivent et meurent, et, même après cette seconde mort, ils continuent d'exister, en attendant une nouvelle réincarnation. Ce que nous appelons la mort se fait en plusieurs temps. Le premier temps, celui dont les épreuves d'initiation réalisent une imitation, n'est autre chose qu'un changement de résidence, un transfert de l'âme qui a momentanément abandonné son corps, tout en restant dans le voisinage immédiat. C'est un commencement de rupture de participation. Il place l'individu dans un état de susceptibilité et de réceptivité tout spécial, voisin des états de rêve, de catalepsie, d'extase, qui sont, dans toutes les sociétés primitives, les conditions constantes de la communication avec le monde invisible.

Ainsi en s'attachant, en vue de l'initiation, à des pratiques qui produisent une sorte de mort (au sens de ce mot pour la mentalité prélogique), cette mentalité a suivi les voies

1. PASSARGE, Okawangosumpfland und seine Bewohner, *Zeitschrift für Ethnologie*, V, p. 706.

qui lui sont habituelles. Elle a réalisé, comme toujours, les modes d'action qui correspondent à ses représentations collectives.

VII

Dans la plupart des sociétés inférieures que nous connaissons, il y a des individus qui subissent une initiation supplémentaire : ce sont les sorciers, hommes-médecine, shamans, docteurs, de quelque nom qu'on doive les appeler. Au moment de la puberté, ils passent par les épreuves imposées à tous les jeunes gens ; en outre, pour devenir aptes à remplir les fonctions importantes dont ils seront chargés, ils ont à subir un noviciat nouveau, qui dure pendant des mois ou même des années, sous la surveillance de leurs maîtres, c'est-à-dire des sorciers ou shamans en exercice. Or, la ressemblance entre les épreuves de l'initiation des sorciers ou shamans et celles de l'initiation des novices de la tribu en général est frappante. Sans doute, l'initiation des novices en général est imposée à tous, elle est relativement publique (excepté en ce qui concerne les femmes et les enfants), et elle a lieu nécessairement à des intervalles assez réguliers ; au contraire, l'initiation des sorciers et des medicine-men ou shamans est réservée à des individus déterminés, qui ont la « vocation », elle est entourée d'un certain mystère, et elle n'a lieu que si ces individus se rencontrent. Mais quant au détail des épreuves, et à l'effet qui est obtenu par elles (mort apparente et nouvelle naissance), l'analogie va parfois jusqu'à l'identité. « Pendant leur initiation, on ne permet aux candidats aucun repos... on les oblige à rester debout ou à marcher, jusqu'à ce qu'ils soient complètement épuisés et qu'ils ne sachent pour ainsi dire plus ce qui leur arrive. On ne les laisse pas boire une goutte d'eau, ni prendre aucune sorte de nourriture. En fait, on les étourdit, on les stupéfie[1]. » Lorsque cet état arrive à son paroxysme, on

1. SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 485.

peut dire qu'ils sont morts. En d'autres termes, les esprits *(iruntarinia)* qui président à l'initiation, les tuent et les font renaître ensuite. « A la pointe du jour, un des *iruntarinia* vient à l'entrée de la caverne, et trouvant l'homme (le candidat) endormi, il le frappe d'une lance invisible. Elle perce le cou par derrière, traverse la langue en y faisant un grand trou, et ressort par la bouche... Une seconde lance perce la tête d'une oreille à l'autre : la victime tombe morte, et elle est aussitôt emportée dans les profondeurs de la caverne (séjour des esprits).

« Là, l'*iruntarinia* enlève tous les organes internes du corps du candidat, et les remplace par d'autres tout neufs (opération identique à celle que subissent les initiés de la tribu pendant leur mort apparente)... Il revient alors à la vie, mais dans un état de folie (comme eux également)... Pendant plusieurs jours, le candidat reste plus ou moins étrange dans sa tenue et dans sa conduite, jusqu'à ce que, un matin, on remarque qu'il a peint une large bande par le travers du haut de son nez, avec du charbon en poudre et de la graisse. Tous les signes de folie ont alors disparu, et l'on sait qu'un nouveau medicine-man a été admis[1]. »

De même dans l'Amérique du Sud. « Le *pajé* (sorcier) devient tel par son libre choix. Il faut que dès sa jeunesse il s'exerce en vue de son sinistre métier. Il doit se retirer dans une solitude inaccessible, jeûner, observer le silence et toutes sortes d'abstinences pendant des années... danser des danses sauvages et obscènes jusqu'à ce qu'il soit épuisé. Il doit même, comme les jeunes gens qui subissent les épreuves de la puberté, s'exposer aux morsures des grosses fourmis[2]. »

Souvent les mêmes épreuves, avec la même mort apparente pour effet, sont la condition indispensable de l'initiation, non pas aux fonctions de sorcier ou de shaman, mais

1. *The native tribes of central Australia*, p. 524-5. *The northern tribes*, p. 480-4.
2. Von Martius, *Beiträge zur Ethnographie Süd-Amerika's*, I, p. 585.

simplement à une société secrète dont le candidat veut faire partie. Ainsi, chez les Abipones, quand un homme veut être élevé au rang de *Hŏcheri*, « on éprouve d'abord son courage... on le fait rester chez lui pendant trois jours, où il doit s'abstenir de parler, de manger et de boire... Le jour qui précède l'initiation, toutes les femmes se pressent au seuil de sa tente. Elles arrachent leurs vêtements du haut du corps jusqu'à la ceinture, elles défont leurs cheveux, elles se rangent en une longue file (autant de signes de deuil) ; elles se lamentent pour les ancêtres de celui qui le lendemain sera orné d'une dignité militaire... Le lendemain, l'initié fait une course vers chacun des points cardinaux. Puis commence une cérémonie où une vieille femme lui coupe les cheveux (comme aux nouveau-nés). Il reçoit alors un nouveau nom »[1]. Il n'est pas douteux qu'il n'ait passé par une mort et une naissance. Chez les Clallams (tribu indienne sur la côte du continent en face de l'extrémité sud de l'île de Vancouver), le novice qui veut être admis dans une certaine société secrète « doit jeûner trois jours et trois nuits, seul dans une cabane mystérieuse préparée pour lui, autour de laquelle dansent et chantent les confrères de l'ordre auparavant initiés. Cette période écoulée, où il semble que le vieil homme a dû être tué en lui, « on le tire de là comme mort, et on le plonge dans l'eau froide la plus proche, où on le lave jusqu'à ce qu'il revienne à la vie : c'est ce que l'on appelle « laver le mort ». Quand il a suffisamment repris ses sens, on le met sur ses pieds. Il se sauve alors en courant dans la forêt, et bientôt il fait sa réapparition en medicine-man complet, crécelle en main, et revêtu des divers insignes de sa profession »[2].

Enfin, dans la région du Bas-Congo, il existe une institution très répandue, appelée *Nkimba*, dont les rites d'initiation sont confiés au *nganga* (homme-fétiche, sorcier), qui vit

1. Dobrizhoffer, *An account of the Abipones*, II, p. 441-445.
2. Bancroft, *The native races of the Pacific coast of North America*, III, p. 155.

avec ses assistants dans un enclos près de chaque village. Celui qui désire entrer dans cet ordre, ayant pris préalablement un narcotique, perd connaissance au milieu d'une réunion. Il est aussitôt entouré par le *nganga* et par ses aides qui l'emportent dans leur enclos. On répand le bruit qu'il est mort, qu'il est parti pour le monde des esprits, d'où, par le pouvoir du grand *nganga*, il sera rappelé dans la suite pour revivre. Le novice demeure avec le *nganga* pendant une longue période, qui dure parfois plusieurs années. Il apprend un nouveau langage (probablement du bantou archaïque), et on l'instruit dans les mystères de l'ordre. « Il n'est permis à aucune femme de regarder en face les gens du *Nkimba*, qui parcourent les bois ou le pays environnant, chantant des chants étranges et sauvages, pour avertir les non-initiés de leur approche. » Quand l'initié est ramené à son village, et présenté sous son nouveau nom, « il affecte de traiter toutes choses avec surprise, comme un homme qui arriverait d'un autre monde. Il ne reconnaît personne, pas même son père ni sa mère, et ses parents l'accueillent comme s'il était ressuscité. Pendant plusieurs jours on lui permet de prendre tout ce qui est à sa convenance dans le village. On le traite avec la plus grande indulgence, jusqu'à ce qu'il ait pris, croit-on, l'habitude de son nouveau milieu... Il se décide alors ou à devenir un homme-fétiche, ou à reprendre la vie de tout le monde »[1].

Beaucoup de faits analogues pourraient être cités. Ceux-ci suffiront sans doute à établir que les pratiques de l'initiation des sorciers ou shamans, medicine-men, hommes-fétiches, etc., ou des membres des sociétés secrètes, reproduisent, dans leur allure générale comme souvent dans leurs plus petits détails, les cérémonies d'initiation publique imposées aux jeunes gens de la tribu au moment de la puberté. Or, sur le but qu'on cherche à atteindre par les premières, il ne saurait y avoir de doute : il s'agit de faire

1. Glave, *Six years of adventures in Congo Land*, p. 80, cité par Webster, *Primitive secret Societies*, p. 173-4.

participer les candidats à des réalités mystiques, de les mettre en communication, ou, pour mieux dire, en communion avec certains esprits. Le pouvoir du sorcier ou du shaman ne lui vient-il pas du privilège qu'il possède d'entrer en relation quand il lui plaît, par des moyens dont il a le secret, avec les forces occultes dont le vulgaire des hommes ne fait que subir l'action ? Donc, point de doute non plus sur la fin poursuivie par les pratiques dont se compose l'initiation commune des jeunes gens de la tribu. Ce sont des opérations magiques ayant pour objet de mettre les novices dans l'état d'extase, d'inconscience, de « mort », indispensable pour qu'ils participent à la réalité mystique essentielle de la tribu, à leurs totems et à leurs ancêtres. Une fois cette participation réalisée, les novices sont des membres « parfaits » de la tribu, dont les secrets leur ont été révélés. A partir de ce moment, ces « hommes complets » sont dépositaires de ce que le groupe social a de plus précieux, et le sentiment de leur responsabilité ne les quitte plus. « Ils vivent, pour ainsi dire, en partie double : d'une part ils mènent la vie ordinaire, commune à tous les hommes et à toutes les femmes ; d'autre part, ils s'isolent dans ce qui devient pour eux d'une importance croissante, dans la portion de leur vie réclamée par des objets de nature secrète ou sacrée. A mesure qu'ils avancent en âge, leur rôle y devient de plus en plus considérable, et, à la fin, cet aspect de leur vie occupe la place la plus grande, de beaucoup, dans leurs pensées[1]. » Puis la mort survient, et le cycle dont j'ai essayé d'esquisser les principales étapes recommence.

1. SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 33.

QUATRIÈME PARTIE

Chapitre IX

PASSAGE A DES TYPES SUPÉRIEURS DE MENTALITÉ

L'analyse des faits étudiés dans les chapitres qui précèdent a paru confirmer les thèses essentielles que le présent ouvrage essaie d'établir :

1° Les institutions, les pratiques, les croyances des « primitifs » impliquent une mentalité prélogique et mystique, orientée autrement que la nôtre ;

2° Les représentations collectives et les liaisons de ces représentations qui constituent cette mentalité sont régies par la loi de participation, et, comme telles, indifférentes à la loi logique de contradiction.

De là une conséquence que je me suis efforcé de mettre en lumière. Il est vain de prétendre expliquer les institutions, les mœurs, les croyances des primitifs en se fondant sur l'analyse psychologique et logique de l' « esprit humain », tel que nous le constatons dans notre société. Une interprétation ne sera satisfaisante que si elle prend pour point de départ la mentalité prélogique et mystique d'où dépendent les différentes formes d'activité chez ces primitifs.

Mais ce n'est pas seulement à l'étude des sociétés inférieures que peut servir la connaissance de la mentalité prélogique et mystique. Les types ultérieurs de mentalité dérivent de celui-là. Ils doivent reproduire encore, sous une forme plus ou moins apparente, une partie de ses traits. Pour les comprendre, il est donc nécessaire de se reporter d'abord à ce type relativement « primitif ». Un

vaste champ s'ouvre ainsi aux recherches positives sur les fonctions mentales dans les diverses sociétés, et sur notre logique elle-même. Je désirerais, en terminant, montrer par quelques indications sur des points importants que ces recherches peuvent être fécondes dès à présent, si l'on accepte, à titre de *working hypothesis*, la notion de mentalité prélogique telle qu'elle a été définie ici.

I

Dans les sociétés du type le plus éloigné du nôtre que nous connaissions, les représentations collectives où s'exprime la mentalité du groupe ne sont pas toujours, à parler rigoureusement, des représentations. La représentation, au sens où nous sommes habitués à entendre ce mot, même immédiate, même intuitive, implique une dualité dans l'unité. L'objet est donné au sujet, donc, en un certain sens, distinct de lui ; exception faite d'états tels que l'extase, c'est-à-dire de ces états-limites, où, la fusion devenant complète entre le sujet et l'objet, la représentation proprement dite disparaît. Or, nous l'avons vu dans l'analyse des institutions les plus caractéristiques (parenté totémique, cérémonies d'*intichiuma*, d'initiation, etc.), la mentalité des primitifs fait là plus que de se représenter son objet : elle le possède et elle en est possédée. Elle communie avec lui. Elle en participe, au sens non seulement représentatif, mais à la fois physique et mystique, du mot. Elle ne le pense pas seulement : elle le vit. Les cérémonies et les rites ont pour effet, dans un grand nombre de cas, de réaliser une véritable symbiose — par exemple, entre le groupe totémique et son totem. A ce stade, il faudrait donc parler, plutôt que de représentations collectives, d'états mentaux collectifs d'une intensité émotionnelle extrême, où la représentation est encore indifférenciée d'avec les mouvements et les actes qui rendent effective pour le

groupe la communion où il tend. La participation est si réellement vécue qu'elle n'est pas encore proprement pensée.

On ne sera donc pas étonné que MM. Spencer et Gillen n'aient découvert, par exemple, chez les Australiens qu'ils ont étudiés, « pas la plus légère trace ni indication de quoi que ce soit qu'on puisse décrire comme un culte des ancêtres... »[1], peu de traditions sur l'origine des animaux, peu de mythes, pas d'objets de culte à proprement parler, pas de personnification des forces naturelles ni des espèces animales ou végétales, etc.[2]. Une pauvreté analogue a été signalée dans les sociétés du type le plus bas de l'Amérique du Sud — sociétés malheureusement beaucoup moins connues que celles de l'Australie — par le Dr Ehrenreich[3]. Elle témoigne de ce fait qu'une mentalité collective prélogique et mystique prédomine encore énergiquement dans le groupe social. Le sentiment d'une symbiose qui se réalise entre les individus du groupe, ou entre un certain groupe humain et un groupe animal ou végétal, s'exprime *directement* par les institutions et par les cérémonies. Il n'a pas besoin, à ce moment, d'autres symboles que ceux qui sont employés dans ces cérémonies. Ce sont par exemple, chez les Australiens, les *churinga*, les décorations et ornements dont se couvrent les acteurs des cérémonies, les danses, les masques, les gestes, les traditions relatives aux ancêtres de l'*Alcheringa* ; — ou bien encore, chez les Indiens du Brésil (Bororó, Bakairi, etc.), l'ensemble des pratiques connues sous le nom de couvade, où la participation mystique à la fois et physique entre les parents et l'enfant est si ostensiblement sentie et réalisée.

Cette forme d'activité mentale, radicalement différente

1. *The northern tribes of central Australia*, p. 494.
2. *Ibid.*, p. 442.
3. *Die Mythen und Legenden der Süd-Amerikanischen Urvölker*, p. 12, p. 15.

de celles que notre société nous donne l'occasion d'étudier, ne cherche pas encore à comprendre où à s'expliquer son objet. Elle est orientée dans un tout autre sens : elle est inséparable des pratiques mystiques qui réalisent les participations. Ubiquité ou multiprésence des êtres, identité de l'un et du plusieurs, du même et de l'autre, de l'individu et de l'espèce, tout ce qui ferait le scandale et le désespoir d'une pensée assujettie au principe de contradiction est implicitement admis par cette mentalité prélogique. D'autre part, elle est imperméable à ce que nous appelons l'expérience, c'est-à-dire aux enseignements que l'observation peut tirer des liaisons objectives entre les phénomènes. Elle a son expérience à elle, toute mystique, bien plus complète, plus profonde, plus décisive que l'expérience souvent ambiguë dont la pensée proprement dite sait qu'elle doit accepter et même rechercher le contrôle. Elle s'en satisfait entièrement.

Rien de plus significatif, à cet égard, que les classifications primitives déjà citées plus haut, sur lesquelles MM. Durkheim et Mauss ont attiré l'attention, et qui tiennent dans la mentalité primitive une place correspondante, en un certain sens, à celle des catégories dans la pensée logique[1]. Les participations senties qui s'expriment par les divisions et par les groupements des membres du corps social s'étendent à tous les êtres que cette mentalité se représente. Animaux, végétaux, corps célestes, corps inorganiques, directions de l'espace, tout entre dans ces sortes de cadres de caractère social. Pour ne rappeler qu'un exemple, « dans cette tribu, dit M. Howitt, les deux classes principales et les quatre sous-classes divisent, si je puis ainsi dire, tout l'univers en groupes. Les deux classes principales sont *Mallera* et *Wulhera* ; donc tous les objets sont *Mallera* ou *Wulhera*. Cette coutume est portée à un tel point que, par exemple, un sorcier qui est *Mallera* ne peut

1. V. ch. III, p. 139.

se servir, pour ses opérations magiques, que d'objets qui soient de la même classe que lui. En outre, quand il meurt, la plate-forme sur laquelle son corps est exposé doit nécessairement être faite du bois d'un arbre qui appartienne à la classe *Mallera*[1]. »

Une certaine communauté d'essence est donc immédiatement sentie, non seulement entre les membres de la même famille totémique, mais entre tous les êtres quelconques qui font partie de la même classe, et qui communient en une sorte de participation mystique. Et ce sentiment, qui enveloppe une représentation encore indifférenciée, s'accompagne nécessairement du sentiment (et de la représentation encore indifférenciée), d'une non participation avec les êtres et avec les objets qui font partie des autres classes. Car, pour cette mentalité, ne se sentir uni à un être voisin par aucune relation mystique, ce n'est pas simplement une absence de sentiment, une pure négation. Ce peut être, dans certains cas, un sentiment très fort, très déterminé. Il nous est loisible de le restituer, jusqu'à un certain point, en évoquant ce que l'on appelle aujourd'hui les haines de races, et les émotions qu'éveille même chez des civilisés ce qui se présente comme « étranger ». De là, au point de vue de l'action, la nécessité de recourir à certaines personnes ou aux membres d'un certain groupe, seuls mystiquement qualifiés pour accomplir une cérémonie, pour exécuter une danse ou un rite, ou simplement pour y assister. Le résultat à obtenir dépend avant tout des participations mystiques entre les classes d'êtres et d'objets.

II

Dans son récent ouvrage sur l'*Animisme dans l'Indonésie*, M. Kruijt croit nécessaire de distinguer dans l'évolution

1. Howitt, Notes on Australian message sticks, *J. A. I.*, XVIII, p. 326.

des sociétés de type inférieur deux périodes successives : l'une, où des esprits individuels sont censés habiter et animer chaque être et chaque objet (animaux, plantes, rochers, astres, armes, outils, etc.), et une autre, antérieure, où l'individualisation n'a pas encore eu lieu, où c'est un principe diffus, capable de pénétrer partout, une sorte de force partout répandue, qui paraît animer les êtres et les objets, agir en eux et les faire vivre[1]. On reconnaît ici la période « préanimiste » de M. Marett, sur laquelle M. Durkheim et M. Mauss ont également insisté. M. Kruijt ajoute — et la remarque est très importante pour ce qui nous occupe — que la distinction de ces deux périodes correspond à une différence dans la mentalité du groupe social. Là où les âmes et les esprits ne sont pas encore individualisés, la conscience individuelle de chaque membre du groupe demeure étroitement solidaire de la conscience collective. Elle ne s'en dégage pas nettement, elle ne s'y oppose pas tout en s'y unissant ; ce qui domine en elle, c'est le sentiment continu de la participation. Plus tard seulement, quand l'individu humain prend une conscience claire de lui-même en tant qu'individu, quand il se distingue formellement du groupe auquel il se sent appartenir, alors les êtres et les objets extérieurs commencent aussi à lui apparaître comme pourvus d'âmes ou d'esprits individuels durant cette vie et après la mort[2].

Ainsi, lorsque les rapports du sujet social collectif avec les sujets individuels qui le composent évoluent, les représentations collectives se modifient du même coup. La mentalité primitive sous sa forme la plus pure impliquait la participation sentie et vécue, à la fois des individus avec le groupe social, et du groupe social avec les groupes ambiants. Ces deux participations sont solidaires. Les modifications de l'une retentissent donc sur l'autre. Au

1. Kruijt, *Het Animisme in den indischen Archipel* (1906) p. 66-67.
2. *Ibid.*, p. 2-5.

fur et à mesure que la conscience individuelle de chacun des membres du groupe tend à s'affirmer, le sentiment de symbiose mystique du groupe social avec les groupes ambiants d'êtres et d'objets devient moins intime, moins immédiat, moins constant. Ici comme là, des liens plus où moins explicites tendent à se substituer au sentiment immédiat de communion. En un mot, la *participation tend à être représentée*. Par exemple, dès que la conscience individuelle commence à se saisir comme telle, et à distinguer par suite, les individus comme tels dans les groupes d'êtres ambiants, ces représentations déterminent aussi celle, plus ou moins nette, des groupes en tant que groupes, et par conséquent encore, une représentation des rapports mystiques qui unissent entre eux les individus d'un groupe, et les différents groupes à leur tour. La communion qui n'est plus actuellement vécue, et dont la nécessité apparaît toujours aussi pressante, sera obtenue par le moyen d'intermédiaires. Les Bororó ne diront plus qu'ils *sont* des araras. Ils diront que leurs ancêtres étaient des araras, qu'ils sont de même essence que les araras, qu'ils deviennent des araras après leur mort, qu'il leur est interdit de tuer et de manger des araras, sinon sous des conditions strictement fixées (sacrifice totémique), etc.

A la pauvreté que je signalais tout à l'heure chez les Aruntas, les Bororó, et les autres sociétés de type tout à fait bas, on verra alors succéder, dans des sociétés de type supérieur à celles-là, chez les Huichols par exemple, chez les Zuñis du Nouveau-Mexique, chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande, une richesse croissante de représentations collectives proprement dites et de symboles. Dans les premières, le sentiment de symbiose mystique est encore intense et continu. Il n'a recours, pour s'exprimer, qu'à l'organisation même du groupe social, et des cérémonies qui en assurent la prospérité et les rapports avec les groupes d'êtres ambiants. Dans les secondes, le besoin de participation n'est peut-être pas moins vif. Mais, comme cette partici-

pation n'est plus immédiatement sentie par chaque membre du groupe social, elle est obtenue par un déploiement toujours croissant d'actes religieux ou magiques, d'êtres et d'objets sacrés et divins, de rites accomplis par des prêtres et par des membres de sociétés secrètes, de mythes, etc. Les admirables travaux de F.-H. Cushing sur les Zuñis, par exemple, nous montrent comment une mentalité prélogique et mystique d'un type déjà élevé s'épanouit en une magnifique floraison de représentations collectives destinées à exprimer, ou même à produire, des participations qui ne sont plus immédiatement senties.

Les « véhicules » des participations sont de nature fort diverse. Dans un grand nombre de sociétés nous trouvons, en même temps que des représentations analogues à celle du *mana* polynésien[1], des représentations collectives d'esprits plus ou moins individualisés, d'âmes plus ou moins nettement conçues, d'êtres mythiques ayant forme animale, ou humaine, ou semi-humaine, de héros, de génies, de dieux. Les observateurs ne sont pas embarrassés de leur donner des noms. Mais la difficulté est de ne pas se laisser décevoir par ces noms, et de restituer sous eux les représentations collectives mystiques et prélogiques qui n'existent plus pour nous.

Cette difficulté n'apparaît nulle part plus grande que lorsqu'il s'agit de définir la « religion » des sociétés les plus primitives que nous connaissions. Car on peut dire presque indifféremment que la mentalité qui s'exprime dans leurs représentations collectives est toute religieuse, ou dans un autre sens du mot, qu'elle l'est fort peu. En tant qu'une communion mystique, qu'une participation effective avec l'objet du sentiment religieux et des actes rituels est de l'essence même de la religion, la mentalité primitive doit être dite religieuse, puisqu'une communion de ce genre y est réalisée, et même au plus haut degré qu'il

1. Cf. HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions (Travaux de l'Année sociologique)*, p. XX, sqq.

soit possible d'imaginer. Mais, par ailleurs, le nom de « religieuse » ne semblerait pas lui convenir, du moins en tant que, à cause du caractère immédiat de cette participation, elle ne réalise pas idéalement hors de soi les êtres avec qui elle se sent en communion mystique intime. On se rappelle les expressions formelles de MM. Spencer et Gillen à ce sujet.

En fait, les représentations « religieuses » des primitifs sont pour nous l'occasion de contre-sens perpétuels. Nos propres habitudes mentales nous font concevoir que les objets de ces représentations sont posés d'abord comme objets, ou comme êtres divins, et que c'est en vertu de ce caractère divin que les hommages, les sacrifices, les prières, les sentiments d'adoration, les croyances proprement religieuses se portent sur eux. Mais, au contraire, pour la mentalité primitive, ces objets et ces êtres ne deviennent divins que lorsque la participation qu'ils assurent a cessé d'être immédiate. L'Arunta qui sent qu'il *est* à la fois lui-même, et tel ancêtre dont le *churinga* lui est remis lors de son initiation, ne connaît pas le culte des ancêtres. Le Bororó ne fait pas des araras, qui *sont* des Bororó, l'objet d'un culte religieux. C'est seulement dans des sociétés d'un type plus élevé que nous trouverons un culte des ancêtres, un culte s'adressant à des héros, à des dieux, à des animaux sacrés, etc. Les représentations que nous appelons proprement religieuses seraient ainsi une sorte de produit de différenciation par rapport à une forme d'activité mentale antérieure. La participation ou communion qui se réalisait d'abord par la symbiose mystique et par les pratiques qui l'assuraient est obtenue ensuite par l'union avec l'objet du culte et de la croyance dite religieuse, avec l'ancêtre, avec le dieu. L'individualité de ces objets comporte, comme on sait, une infinité de degrés, depuis les forces mystiques dont on ne pourrait dire si elles sont une ou plusieurs, jusqu'aux divinités nettement définies par leurs caractères physiques et moraux,

comme celles du panthéon polynésien ou grec. Elle dépend surtout du degré de développement de la société envisagée, c'est-à-dire du type de ses institutions en même temps que de son type mental.

III

Considérés dans leurs rapports avec la mentalité des groupes où ils naissent, les mythes conduiraient à des réflexions semblables. Là où la participation des individus au groupe social est encore immédiatement sentie, là où la participation du groupe aux groupes d'êtres ambiants est proprement vécue, c'est-à-dire tant que dure la période de symbiose mystique, les mythes demeurent rares et pauvres (Australiens, Indiens du centre et du Nord du Brésil, etc.). Dans les sociétés de type plus avancé (Zuñis, Iroquois, Polynésiens, etc.), la floraison mythologique devient au contraire de plus en plus riche. Les mythes seraient-ils donc, eux aussi, des produits de la mentalité primitive qui apparaissent quand elle s'efforce de réaliser une participation qui n'est plus sentie comme immédiate, quand elle a recours à des intermédiaires, à des véhicules, destinés à assurer une communion qui n'est plus vécue ? L'hypothèse peut paraître hasardée. Mais c'est que nous regardons les mythes avec d'autres yeux que les hommes dont la mentalité s'y reflète. Nous y voyons ce qu'ils n'y voient pas. Ce qu'ils s'y représentent, nous ne le réalisons plus. Quand nous lisons un mythe maori par exemple, ou zuñi, ou quelque autre, d'abord nous le lisons traduit en notre langue, et cette traduction est une première trahison. Car, sans parler de la structure des phrases, qui doit se ressentir des habitudes logiques de notre pensée, ne fût-ce que pour l'ordre des mots, ces mots mêmes ont une atmosphère qui, pour les primitifs, est toute mystique, tandis que pour nous ils éveillent surtout des associations

dont l'origine est dans l'expérience. Nous parlons, comme nous pensons, par concepts. Pour les primitifs, les mots, ceux surtout qui expriment les représentations collectives exposées dans les mythes, sont des réalités mystiques, dont chacune détermine un champ de force. La simple audition du mythe, au point de vue émotionnel, est donc tout autre chose pour eux que pour nous. Ce qu'ils entendent éveille en eux une quantité d'harmoniques qui pour nous n'existent pas.

En outre, dans un mythe dont nous prenons connaissance, ce qui nous intéresse au premier chef, ce que nous nous appliquons à comprendre et à interpréter, c'est le contenu même du récit, l'enchaînement des faits, l'apparition des épisodes, le fil de l'histoire, les aventures du héros ou de l'animal mythique, etc. De là les théories un instant classiques qui ont vu dans les mythes une traduction symbolique et figurée de certains phénomènes naturels, ou le résultat d'une maladie du langage ; de là les classifications, celle de M. Andrew Lang, par exemple, qui distribuent les mythes en catégories d'après leur contenu[1]. Mais c'est oublier que la mentalité prélogique et mystique est orientée autrement que la nôtre. Sans doute, elle n'est pas indifférente aux faits, aux aventures, aux péripéties que rapportent les mythes. Il est même certain qu'elle s'y intéresse et qu'elle s'en amuse. Ce n'est pourtant pas à ce contenu positif que cette mentalité s'attache principalement. Elle ne le considère pas à part. Elle ne le voit sans doute pas plus que nous ne voyons le squelette sous les chairs d'un animal vivant, bien que nous sachions qu'il est là. Ce qui la prend tout entière, ce qui occupe l'attention du primitif, ce qui provoque ses émotions, ce sont les éléments mystiques qui enveloppent le contenu positif du mythe. Seuls, ces éléments lui donnent sa valeur, son importance sociale, et je dirais presque son pouvoir.

1. *Encyclopædia Britannica, v° Mythology*, 9[e] éd., t. XVII, p. 156-7.

Il est difficile de rendre ce caractère sensible aujourd'hui, précisément parce que ces éléments mystiques ont disparu pour nous, et que nous appelons mythe la carcasse indifférente qui subsiste, ces éléments une fois évaporés. Pourtant, si la perception des êtres et des objets de la nature est toute mystique pour la mentalité des sociétés inférieures, comment la représentation de ces mêmes êtres et objets dans les mythes ne le serait-elle pas aussi ? L'orientation n'est-elle pas nécessairement la même dans les deux cas ? Pour nous aider d'une comparaison, d'ailleurs fort imparfaite, reportons-nous au temps où dans notre société européenne, il y a quelques siècles, la seule histoire enseignée était l'histoire sainte. D'où venaient, pour ceux qui enseignaient comme pour ceux qui apprenaient, la valeur et l'importance suprême de cette histoire ? Étaient-elles dans la matérialité des faits, dans la connaissance de la suite des juges, des rois ou des prophètes, des malheurs d'Israël pendant sa lutte contre ses voisins ? Non sans doute. Ce n'est pas en tant qu'histoire, c'est en tant que sainte, que la narration biblique présentait un intérêt incomparable. C'est parce que le vrai Dieu, continuellement mêlé à cette histoire, y manifeste à chaque instant sa présence, et, pour des chrétiens, y fait pressentir la venue de son fils. C'est, en un mot, par l'atmosphère mystique où baignent les faits, et qui les empêche d'être des batailles, des massacres, et des révolutions comme les autres. C'est enfin parce que la société chrétienne y trouve un témoignage, divin lui-même, de sa communion avec son Dieu.

Toute proportion gardée, les mythes sont l'histoire sainte des sociétés de type inférieur. Toutefois, la prépondérance des éléments mystiques dans les représentations collectives des mythes est encore beaucoup plus grande que dans notre histoire sainte. En même temps, comme la loi de participation prédomine encore dans cette mentalité, le mythe s'accompagne d'un sentiment très énergique de communion avec la réalité mystique qu'il exprime. Par

exemple, quand un mythe raconte les aventures, les exploits, les bienfaits, la mort et la résurrection d'un héros civilisateur, ce n'est pas le fait d'avoir donné à la tribu l'idée de faire du feu, ou de cultiver le maïs, qui, par lui-même, intéresse et touche surtout les auditeurs. Mais c'est qu'il s'agit, comme dans l'histoire sainte, de la participation du groupe social avec son propre passé, c'est que le groupe se sent vivre alors, dans une sorte de communion mystique, avec ce qui l'a fait tel qu'il est. Bref, les mythes sont à la fois, pour la mentalité primitive, une expression de la solidarité du groupe social avec lui-même dans le temps et avec les groupes d'êtres ambiants, et un moyen d'entretenir et de raviver le sentiment de cette solidarité.

Ces considérations, dira-t-on, pourraient s'appliquer aux mythes où figurent les ancêtres humains ou semi-humains du groupe social, ses héros civilisateurs ou protecteurs ; mais valent-elles pour les mythes où il est question du soleil, de la lune, des astres, du tonnerre, de la mer et des fleuves, des vents, des points cardinaux, etc. ? — L'objection n'est redoutable que du point de vue d'un esprit tel que le nôtre. La mentalité des primitifs suit des voies qui lui sont propres. Les éléments mystiques des représentations lui importent beaucoup plus que les caractères objectifs qui, à nos yeux, définissent et classent les êtres. Par suite, les classifications qui nous paraissent le plus naturellement évidentes lui échappent. D'autres s'imposent à elle, que nous trouvons inconcevables. Ainsi la parenté, la communion du groupe social avec telle ou telle espèce animale ou végétale, avec un phénomène comme la pluie ou le vent, avec une constellation, lui paraît aussi simple que sa communion avec un ancêtre ou un héros mythique. Pour ne rappeler qu'un exemple, chez les Australiens étudiés par MM. Spencer et Gillen, le soleil est une femme Panunga, appartenant à une sous-classe déterminée, et engagée par conséquent dans des liens de parenté définie avec les

autres sous-groupes de la tribu. Reprenons la comparaison esquissée plus haut : dans l'histoire sainte des sociétés inférieures, l'histoire naturelle est comprise.

Si ces vues sur la signification principale des mythes et sur leur fonction essentielle dans les sociétés d'un certain type mental sont exactes, il en découle plusieurs conséquences de quelque importance. Sans doute, elle ne dispensent nullement de l'étude attentive du détail des mythes. Elles ne fournissent ni un principe pour les classer en genres et en espèces, ni une méthode précise pour les interpréter, ni une lumière définitive sur leurs rapports avec les rites religieux. Mais elles permettent d'éviter certaines erreurs systématiques, et de poser au moins les problèmes dans des termes qui n'en faussent pas d'avance la solution. Elles fournissent une règle générale de méthode : se défier des hypothèses « explicatives » qui rendraient compte de la production des mythes par une activité psychologique et logique semblable à la nôtre, même en la supposant puérile et irréfléchie.

Par exemple, les mythes qui ont passé longtemps pour être les plus faciles à expliquer, ceux que l'on considérait comme transparents, les mythes naturalistes de l'Inde, sont au contraire des plus embarrassants. Tant qu'on pouvait y voir les produits spontanés d'une imagination naïve frappée par les grands phénomènes de la nature, l'explication, en effet, allait de soi. Mais s'il est établi que la mentalité qui donne naissance aux mythes est orientée autrement que la nôtre, que ses représentations collectives obéissent à des lois propres dont la plus importante est la loi de participation, l'intelligibilité même de ces mythes pose un nouveau problème. On est conduit à penser que, loin d'être primitifs, ces mythes, sous la forme où ils nous sont parvenus, sont quelque chose de tout à fait artificiel, qu'ils ont été très fortement stylisés, par des artistes conscients, et au point que leur forme originelle a presque disparu. En revanche, les mythes dont l'explication

offrirait peut-être le moins de difficulté sont ceux qui expriment le plus directement la participation du groupe social, soit avec ses membres légendaires ou actuellement non vivants, soit avec les groupes d'êtres ambiants. Car ils paraissent être les plus primitifs, en ce sens qu'ils se rattachent le plus aisément à la mentalité particulière, prélogique et mystique, des sociétés tout à fait inférieures. Tels sont, entre autres, les mythes totémiques.

Pour peu que les sociétés appartiennent à un type plus élevé, l'interprétation de leurs mythes devient très vite hasardeuse, peut-être impossible. D'abord, la complexité croissante diminue les chances que nous avons de suivre sans erreurs, dans ses opérations et dans ses démarches, la mentalité qui produit ces mythes. Non seulement cette mentalité ne s'astreint pas à observer le principe de contradiction — c'est là un trait qui se révèle pour ainsi dire à première vue dans la plupart des mythes — mais elle n'abstrait pas, elle n'associe pas, elle ne symbolise pas, par conséquent, comme le fait notre pensée. Nos conjectures les plus ingénieuses risqueront donc toujours de porter à faux.

Si Cushing n'avait obtenu, des Zuñis eux-mêmes, l'explication de leurs mythes, jamais un cerveau moderne aurait-il retrouvé le fil de ce labyrinthe préhistorique ? Le commentaire exact des mythes un peu compliqués suppose une restitution de la mentalité dont ils sont les produits. C'est un résultat que nos habitudes intellectuelles ne permettent guère d'espérer, à moins qu'un savant ne soit capable, par exception, de se faire comme Cushing une mentalité de « primitif », et de transcrire fidèlement les confidences de ses compatriotes d'adoption.

En outre, même dans les conditions les plus favorables, l'état où sont les mythes quand nous les recueillons peut suffire à les rendre inintelligibles et à défier toute interprétation cohérente. Nous n'avons le plus souvent aucun moyen de savoir à quelle antiquité ils remontent. S'ils ne

sont pas de production récente, qui nous assure que des morceaux plus ou moins considérables n'en ont pas disparu, ou au contraire que des mythes primitivement distincts ne se sont pas fondus en un tout disparate ? Les éléments mystiques qui étaient prépondérants au moment de la production du mythe peuvent avoir perdu de leur importance, si la mentalité du groupe social a évolué en même temps que ses institutions et que ses rapports avec les groupes ambiants. Le mythe, devenu peu à peu obscur pour cette mentalité modifiée, ne peut-il avoir été tronqué, complété, transformé, afin de l'accommoder aux représentations collectives nouvelles qui dominent dans cette société ? Cette adaptation ne peut-elle avoir été opérée à contre-sens, sans aucun souci des participations que le mythe exprimait originairement ? Supposons, ce qui n'a rien d'invraisemblable, qu'il ait subi plusieurs transformations successives de ce genre : par quelle analyse pourrons-nous espérer de retracer jamais l'évolution accomplie, de retrouver les éléments disparus, de redresser les contre-sens greffés les uns sur les autres ? Le même problème se pose au sujet des pratiques et des rites, qui se perpétuent souvent à travers les siècles, tout en se déformant, en se complétant à contre-sens, et en prenant des significations nouvelles pour remplacer celles qui ne sont plus comprises.

IV

Lorsque les participations qui importent le plus au groupe social sont assurées par le moyen d'intermédiaires ou de « véhicules », au lieu d'être senties et réalisées d'une façon immédiate, ce changement retentit sur la mentalité du groupe lui-même. Par exemple, si, dans une tribu, une certaine famille, ou une certaine personne, un chef, un homme-médecine, est représenté comme « présidant » à l'ordre des saisons, à la régularité des pluies, à la conser-

vation des espèces utiles, bref, au retour périodique des phénomènes dont dépend la vie de la tribu, cette représentation collective sera particulièrement mystique, et elle conservera à un haut degré les caractères propres de la mentalité prélogique. La participation, concentrée pour ainsi dire en ces êtres qui en sont les véhicules, les vases d'élection, devient ainsi elle-même un objet de représentation. Par contraste, les autres familles, les autres individus du groupe social, les groupes ambiants non intéressés dans cette participation sont représentés d'une façon plus indifférente, plus désintéressée, donc moins mystique, donc plus objective. C'est dire qu'une distinction de plus en plus nette et de plus en plus stable tend à s'établir entre les êtres et les objets sacrés d'une part, et les êtres et les objets profanes de l'autre. Les uns sont sacrés par essence et toujours, en tant que véhicules nécessaires de la participation. Les autres ne le deviennent que d'une manière intermittente, par communion avec les premiers, et le reste du temps, ils ne présentent plus qu'un caractère mystique affaibli et secondaire.

Deux conséquences, connexes entre elles, sortent de là. En premier lieu, comme les êtres et les objets au milieu desquels vit le groupe social ne sont plus en communion immédiatement sentie avec lui, les classifications primitives par où s'exprimait cette communion tendent à s'effacer pour laisser la place à une répartition de caractère moins mystique, et fondée sur autre chose que sur les articulations du groupe social lui-même. Sans doute, les représentations des animaux, des végétaux, des astres, etc., sont encore imprégnées d'éléments mystiques. Mais elles le sont inégalement. Certaines le sont au plus haut degré, les autres beaucoup moins, et cette différence entraîne des classifications nouvelles. Les êtres et les objets qui sont représentés comme des condensateurs de vertu mystique, des véhicules de participation, se séparent de ceux qui ne présentent point cet intérêt suprême pour le groupe social.

Ces derniers commencent à être rangés d'après un intérêt d'un autre ordre, d'après des propriétés moins mystiques, mais plus objectives. En d'autres termes, la représentation collective de ces objets et de ces êtres commence à tendre vers ce que nous appelons le concept. Elle en est encore bien loin, mais le processus qui y mènera est en train.

En outre, du même coup, la perception de ces êtres et de ces objets perd de son caractère mystique.

Les attributs que nous appelons objectifs, et qui pour nous définissent et classent les êtres, sont enveloppés pour les primitifs dans un complexus d'autres éléments beaucoup plus importants, et sur lesquels leur attention se porte presque exclusivement, du moins dans la mesure où les exigences strictes de l'action le permettent. C'est pourquoi j'ai pu dire que les primitifs ne perçoivent rien comme nous. Mais si ce complexus devient moins riche, si les éléments mystiques perdent de leur prépondérance, les attributs objectifs, *ipso facto*, attirent et retiennent davantage l'attention. La part de la perception proprement dite augmente, dans la proportion où celle des représentations collectives mystiques diminue. Cette modification favorise le changement de classification dont nous parlions, et à son tour ce changement retentit sur la façon de percevoir, comme un courant induit réagit sur le courant primitif.

Ainsi, au fur et à mesure que les participations sont moins immédiatement senties, les représentations collectives se rapprochent davantage de ce que nous appelons proprement représentation, c'est-à-dire que l'élément intellectuel, cognitif, y prend une place de plus en plus grande. Il tend à se dégager des éléments émotionnels et moteurs sous lesquels il était d'abord enveloppé, et il parvient ainsi à se différencier. Par suite, la mentalité primitive se modifie encore sous un autre aspect. Dans les sociétés où elle est le moins entamée, où sa prédominance est *maxima*, nous l'avons vue imperméable à l'expérience. La puissance des représentations collectives et des préliaisons qui existent

entre elles est si grande que l'évidence sensible la plus éclatante ne peut rien là contre, tandis que les interdépendances de phénomènes les plus extraordinaires sont l'objet d'une foi inébranlable. Mais lorsque la perception devient moins mystique, lorsque les préliaisons ne s'imposent plus avec la même force souveraine, la nature environnante est vue avec des yeux moins prévenus, et les représentations collectives qui évoluent commencent à ressentir les effets de l'expérience. Non pas toutes en même temps, ni au même degré : il est certain au contraire qu'elles sont modifiées inégalement, d'après un grand nombre de circonstances diverses, et surtout d'après l'intérêt que leur objet a pour le groupe social. C'est sur les points où le sentiment d'une participation s'est le plus affaibli que les préliaisons mystiques cèdent le plus vite, et que les rapports objectifs affleurent d'abord dans les représentations.

En même temps que la mentalité des sociétés de type inférieur devient plus perméable à l'expérience, elle devient aussi plus sensible à la contradiction. Auparavant, elle y était presque entièrement indifférente. Orientée selon la loi de participation, elle ne voyait aucune difficulté à des affirmations qui pour nous sont contradictoires. Un être est lui-même et en même temps un autre, il est en un lieu et il est ailleurs, il est individuel et il est collectif (identité de l'individu et de son groupe), etc. La mentalité prélogique se satisfaisait de ces affirmations, parce qu'elle faisait mieux que d'en voir ou d'en comprendre la vérité. Elle la sentait, elle la vivait, par l'effet de ce que j'ai appelé une symbiose mystique. Mais que l'intensité de ce sentiment dans les représentations collectives diminue, la difficulté logique commencera à son tour à se faire sentir. Alors apparaissent peu à peu les intermédiaires, les véhicules de la participation. Ils la rendent *représentable*, ils assurent, par les moyens les plus variés, par des transmissions, par des contacts, par des transferts de

propriétés mystiques, les communions d'essence et de vie qui étaient auparavant senties de façon immédiate, mais qui risquent de sembler inintelligibles dès qu'elles ne sont plus vécues.

A vrai dire, les absurdités auxquelles la mentalité primitive est insensible sont de deux sortes, solidaires sans doute entre elles, mais dont nous voyons fort bien la différence. Les unes, comme celles qui viennent d'être citées, proviennent de ce qui nous paraît être une violation du principe logique de contradiction. Elles se manifestent peu à peu, lorsque des participations auparavant senties « précipitent » sous forme d'affirmations énoncées. Tant que le sentiment de la participation demeure vif, le langage dissimule ces absurdités ; il les trahit quand ce sentiment perd de son intensité. Les autres proviennent des préliaisons que les représentations collectives établissent entre les êtres, les objets, les phénomènes. Mais ces préliaisons ne sont absurdes que par leur incompatibilité avec les concepts définis et fixes de ces êtres, objets, et phénomènes : concepts dont précisément la mentalité prélogique ne dispose pas d'abord. C'est seulement quand cette mentalité sera devenue plus attentive aux leçons de l'expérience, quand les attributs que nous appelons objectifs l'emporteront dans les représentations collectives sur les éléments mystiques, qu'une interdépendance de phénomènes ou d'êtres pourra être rejetée comme impossible et absurde.

Auparavant, la célèbre formule de Hume : « N'importe quoi peut être la cause de n'importe quoi » pourrait servir de devise à la mentalité primitive. Il n'y a pas de métamorphose, de génération, d'action à distance, si étrange, si inconcevable, qui ne soit acceptable pour cette mentalité. Un homme peut naître d'un rocher, des pierres peuvent parler, le feu peut ne pas brûler, les morts peuvent être vivants, etc. Qu'une femme accouche d'un serpent ou d'un crocodile, nous refusons de le croire. La chose nous paraît

inconciliable avec les lois de la nature, qui régissent même les naissances monstrueuses. Mais la mentalité primitive, qui croit à une liaison intime entre un groupe social humain et le groupe social crocodile ou serpent, n'y verra pas plus de difficulté qu'à se représenter l'identité de la larve et de l'insecte, de la chrysalide et du papillon. D'ailleurs, il n'est pas moins incompatible avec les « lois de la nature » qu'un cadavre, où chimiquement les tissus sont devenus impropres à la vie, ressuscite ; néanmoins une multitude d'esprits cultivés croient sans réserve à la résurrection de Lazare. Il suffit que leur représentation du fils de Dieu implique qu'il a le pouvoir de faire des miracles. Mais, pour la mentalité prélogique, tout est miracle, c'est-à-dire, rien ne l'est. Donc tout est croyable et rien n'est impossible ni absurde.

En fait cependant — et en ce sens la formule de Hume ne convient que partiellement à la mentalité prélogique — les préliaisons que cette mentalité implique dans ses représentations collectives ne sont pas aussi arbitraires qu'elles le paraissent. Indifférentes à ce que nous appelons les rapports réels et objectifs des êtres et des phénomènes, elles en expriment d'autres, beaucoup plus importants pour cette mentalité, à savoir des rapports mystiques de participation. Ce sont ces rapports, et non d'autres, qui se réalisent dans les préliaisons. Ce sont les seuls dont la mentalité prélogique soit curieuse. Suggérez-lui d'autres relations, imaginaires ou réelles, entre les êtres ou les objets : elle s'en détournera, elle les rejettera comme fausses, ou insignifiantes, ou ridicules. Elle n'y prêtera aucune attention. Elle a son expérience à elle, expérience mystique, contre laquelle, tant qu'elle demeure vive, l'expérience proprement dite ne peut rien. Ce n'est donc pas seulement parce que, en soi et abstraitement, une liaison quelconque entre phénomènes est juste aussi acceptable qu'une autre, c'est surtout parce que des préliaisons mystiques sont données, sous la loi de partici-

pation, que la mentalité primitive semble ne reculer devant aucune impossibilité physique.

Mais que, dans une certaine société, la mentalité évolue avec les institutions, que ces préliaisons s'affaiblissent et cessent de s'imposer : d'autres rapports entre les êtres et les objets seront perçus, les représentations commenceront à tendre vers la forme de concepts généraux et abstraits, et en même temps le sentiment, la notion de ce qui est physiquement possible ou impossible se précisera. Il en est donc de l'absurdité physique comme de l'absurdité logique. Ce sont les mêmes causes qui rendent la mentalité prélogique insensible à l'une et à l'autre. Ce sont aussi les mêmes changements, c'est la même évolution qui la rendent attentive à l'impossibilité d'affirmer à la fois deux propositions contradictoires, et à l'impossibilité de croire à des rapports incompatibles avec l'expérience.

Cette concomitance ne saurait être fortuite. L'une et l'autre impossibilité ne se font sentir que sous une condition commune : il faut, et il suffit, que les représentations collectives tendent vers la forme conceptuelle. En effet, d'une part, exprimées sous cette forme, les participations ne peuvent être conservées qu'en se transformant, comme on l'a vu plus haut, pour éviter la contradiction. Et d'autre part, c'est quand des concepts suffisamment définis des êtres et des objets se sont formés, que l'absurdité de certaines préliaisons mystiques est sentie et s'impose. Lorsque les caractères objectifs essentiels de la pierre se sont pour ainsi dire enregistrés et fixés dans un concept « pierre », qui lui-même est encadré entre d'autres concepts d'objets naturels, différents de la pierre par leurs propriétés non moins constantes que les siennes, il devient inconcevable que les pierres parlent, que les rochers se meuvent volontairement, qu'ils engendrent des hommes, etc. Plus les concepts se déterminent, se fixent, s'ordonnent en classes, plus les affirmations qui ne tiennent aucun compte de ces rapports paraissent contradictoires.

Ainsi, l'exigence logique de l'esprit croît avec la détermination des concepts, qui a elle-même pour condition que les préliaisons mystiques des représentations collectives s'affaiblissent. Elle croît donc simultanément avec la part faite à l'expérience. Les progrès de l'une profitent à l'autre, et réciproquement, sans qu'on puisse dire si les uns sont plutôt causes, et les autres, effets.

V

Mais ce processus ne se présente pas nécessairement sous la forme d'un progrès. Les concepts, dans leur évolution, n'obéissent pas à une sorte de finalité interne qui la dirige pour le mieux. L'affaiblissement des éléments et des préliaisons mystiques n'est pas inéluctable, ni toujours continu. La mentalité des sociétés inférieures, tout en devenant moins imperméable à l'expérience, demeure longtemps prélogique et garde l'empreinte mystique sur la plupart de ses représentations. En outre, rien ne préserve les concepts abstraits et généraux, une fois formés, de retenir des éléments qui sont les vestiges encore reconnaissables de la période antérieure. Des préliaisons subsistent, que l'expérience n'a pu dissoudre ; des propriétés mystiques demeurent inhérentes aux êtres et aux objets. Le concept purifié de tout élément de ce genre est une exception, même dans les sociétés du type le plus élevé. A plus forte raison ne se rencontre-t-il guère dans les autres. Le concept est une sorte de « précipité » logique des représentations collectives qui l'ont précédé ; presque toujours ce précipité entraîne un résidu plus ou moins considérable d'éléments mystiques.

Comment en serait-il autrement ? Déjà dans des sociétés de type assez bas se forment des concepts abstraits. Sans être de tout point comparables aux nôtres, ce sont pourtant des concepts. Pourraient-ils ne pas obéir à

l'orientation générale de la mentalité qui les produit ? Ils sont donc, eux aussi, prélogiques et mystiques. Ils ne cessent de l'être que peu à peu et très lentement. Il peut même arriver qu'ils constituent un obstacle au progrès, après en avoir été un auxiliaire. Car, si la fixité du concept fournit à l'activité logique de l'esprit un point d'appui qu'il ne trouvait pas dans les représentations collectives soumises surtout à la loi de participation, si l'esprit s'habitue à rejeter comme impossibles les affirmations incompatibles avec la définition des concepts, il paye souvent bien cher cet avantage, quand il s'accoutume à regarder comme adéquates au réel des représentations conceptuelles et des liaisons qui en sont fort éloignées. Pour que le progrès ne se trouve pas arrêté, il faut que les concepts des êtres et des objets demeurent plastiques et qu'ils se modifient, s'élargissent, se limitent, se transforment, se séparent et s'unissent incessamment, sous les leçons de l'expérience. S'ils se figent, s'ils se constituent en un système ayant la prétention de se suffire à lui-même, l'activité mentale qui s'y applique va s'exercer indéfiniment sans contact avec la réalité qu'ils prétendent représenter. Ils deviennent l'objet d'une dialectique creuse et vaine, et l'origine d'une infatuation mortelle.

La science chinoise offre un exemple mémorable de cet arrêt de développement. Elle a produit d'immenses encyclopédies qui contiennent des astronomies, des physiques, des chimies, des physiologies, des pathologies, des thérapeutiques, etc. Tout cela n'est à nos yeux qu'un effroyable fatras. Comment tant d'application et d'ingéniosité s'est-il dépensé pendant de longs siècles pour un résultat nul ? Par l'effet d'un grand nombre de causes sans doute, mais surtout parce qu'à l'origine de chacune de ces prétendues sciences se trouvent des concepts figés, que personne n'a jamais eu l'idée de soumettre sincèrement au contrôle de l'expérience, et qui ne contiennent guère, pourtant, que des représentations invérifiables et vagues, avec des préliai-

sons mystiques. La forme abstraite et générale que ces concepts ont revêtue permet un double travail d'analyse et de synthèse en apparence logique. Ce travail se poursuit à l'infini, toujours vain, toujours satisfait de lui-même. Les hommes qui connaissent le mieux la mentalité chinoise, M. de Groot, par exemple, désespèrent presque de la voir s'en affranchir et cesser de tourner à vide. Les habitudes mentales sont trop invétérées, elles ont engendré des besoins trop impérieux. Il ne serait pas plus difficile de dégoûter l'Europe de ses savants que de faire renoncer la Chine à ses physiciens, à ses médecins, et à ses professeurs de *fungchui*.

L'Inde a connu des formes d'activité mentale plus voisines des nôtres. Elle a eu ses grammairiens, ses algébristes, ses logiciens, ses métaphysiciens. Pourquoi cependant n'a-t-elle rien produit qui ressemble à nos sciences de la nature ? Sans doute, entre autres raisons, parce que là aussi les concepts ont retenu, en général, une part considérable des éléments mystiques des représentations collectives d'où ils provenaient, et qu'en même temps ils se sont figés. Ils sont ainsi demeurés impropres à une évolution ultérieure qui les aurait peu à peu débarrassés de ces éléments, comme il est arrivé heureusement chez les Grecs. Dès lors, pour être devenues conceptuelles, leurs représentations n'en étaient pas moins destinées à rester surtout mystiques, et difficilement perméables aux leçons de l'expérience. Si elles formaient la matière de sciences, ces sciences ne pouvaient être que symboliques et imaginatives, ou dialectiques et abstraites. Dans les sociétés de rang moins élevé, quoique déjà assez civilisées (Égypte, Mexique, etc.), même les représentations collectives qui ont « précipité » sous forme de concepts, ont gardé nettement leur caractère prélogique et mystique.

Considérons enfin le cas le plus favorable, celui des sociétés où la pensée logique poursuit jusqu'à présent son progrès, où les concepts demeurent plastiques et capables de se modeler sans cesse sous l'action de l'expérience.

Même alors, cette pensée logique ne se substituera pas entièrement à la mentalité prélogique. Celle-ci a plusieurs raisons de subsister. D'abord, des traces en demeurent indélébiles dans un grand nombre de concepts. Il s'en faut que tous les concepts dont nous faisons un usage courant, par exemple, expriment uniquement des caractères et des rapports objectifs des êtres et des phénomènes. Ce n'est vrai que d'un petit nombre de nos concepts, de ceux dont se sert la spéculation scientifique. Encore ces concepts sont-ils en général très abstraits, et n'expriment-ils que certaines propriétés des phénomènes et certains de leurs rapports. Les autres, c'est-à-dire nos concepts les plus familiers, gardent presque toujours quelques vestiges de ce qu'étaient les représentations collectives correspondantes dans la mentalité prélogique. Qu'on analyse par exemple les concepts d'âme, de vie, de mort, de société, d'ordre, de parenté, de beauté, ou tel autre qu'on voudra. Si l'analyse est complète, elle comprendra sûrement quelques rapports qui relèvent de la loi de participation et qui n'ont pas entièrement disparu.

En second lieu, en supposant même que les éléments mystiques et prélogiques finissent par être éliminés de la plupart des concepts, il ne s'ensuivrait pas pour cela une disparition complète de la mentalité mystique et prélogique. En effet, la pensée logique qui tend à se réaliser par de purs concepts et par l'organisation rationnelle de ces concepts n'est pas coextensive avec la mentalité qui s'exprimait dans les représentations antérieures. Celle-ci, nous le savons, ne consiste pas seulement en une fonction ou en un système de fonctions proprement intellectuelles. Elle comprend sans doute ces fonctions, mais à titre d'éléments encore indifférenciés, dans un ensemble plus complexe, où la connaissance est fondue avec des éléments moteurs et surtout émotionnels. Si donc la fonction connaissante, au cours de l'évolution d'une société, tend à se différencier, à se séparer des autres éléments

impliqués dans les représentations collectives, elle acquiert bien ainsi une sorte d'indépendance, mais elle ne fournit pas l'équivalent des éléments qu'elle exclut. Une partie de ces éléments subsistera donc indéfiniment en dehors et à côté d'elle.

Les caractères propres de la pensée logique se distinguent si nettement de ceux de la mentalité prélogique, que le progrès de l'une semble impliquer *ipso facto* la régression de l'autre. On est tenté d'en conclure qu'à la limite, si la pensée logique impose sa loi à toutes les opérations de l'esprit, la mentalité prélogique aura dû disparaître tout à fait. Conclusion hâtive et illégitime. Sans doute, plus l'exigence logique devient forte et habituelle, moins elle tolère les contradictions et les absurdités dont la preuve peut être faite. En ce sens, il est vrai de dire que plus la pensée logique fait de progrès, plus elle est redoutable aux représentations qui, formées sous la loi de participation, contiennent des contradictions implicites ou expriment des préliaisons incompatibles avec l'expérience. Tôt ou tard ces représentations sont menacées de périr, c'est-à-dire de se dissoudre. Mais cette intolérance n'est pas réciproque. Si la pensée logique ne souffre pas la contradiction, et lutte pour l'exterminer dès qu'elle l'aperçoit, la mentalité prélogique et mystique est au contraire indifférente à l'exigence logique. Elle ne recherche pas la contradiction ; elle ne la fuit pas non plus. Le voisinage même d'un système de concepts rigoureusement ordonnés selon les lois logiques n'a sur elle que peu ou point d'action. Par suite, la pensée logique ne saurait jamais être l'héritière universelle de la mentalité prélogique. Toujours se maintiendront les représentations collectives qui expriment une participation intensément sentie et vécue, et dont il sera impossible de démontrer soit la contradiction logique, soit l'impossibilité physique. Même, dans un grand nombre de cas, elles se maintiendront, parfois fort longtemps, *malgré* cette démonstration. Le sentiment vif interne d'une parti-

cipation peut suffire, et au delà, à contrebalancer la force de l'exigence logique. Telles sont, dans toutes les sociétés connues, les représentations collectives sur lesquelles reposent nombre d'institutions, et en particulier beaucoup de celles qu'impliquent nos croyances et nos pratiques morales et religieuses.

La persistance indéfinie de ces représentations collectives, et de la mentalité dont elles sont comme des témoins, dans les sociétés où la pensée logique est la plus avancée, permet de comprendre pourquoi la satisfaction qu'y procurent les connaissances les plus achevées — exception faite de celles qui sont purement abstraites — demeure toujours incomplète. Comparée à l'ignorance, du moins à l'ignorance consciente, la connaissance est sans doute une possession de son objet. Mais comparée à la participation que réalise la mentalité prélogique, cette possession n'est jamais qu'imparfaite, insuffisante, et comme extérieure. Connaître, en général, c'est objectiver ; objectiver, c'est projeter hors de soi, comme quelque chose d'étranger, ce qui est à connaître. Quelle communion intime, au contraire, les représentations collectives de la mentalité prélogique n'assurent-elles pas entre les êtres qui participent les uns des autres ! L'essence de la participation est que précisément toute dualité s'y efface, et qu'en dépit du principe de contradiction, le sujet est à la fois lui-même et l'être dont il participe. Pour saisir à quel point cette possession intime diffère de l'appréhension objectivante en laquelle consiste la connaissance proprement dite, il n'est même pas besoin de comparer les représentations collectives des sociétés inférieures avec le contenu de nos sciences positives. Il suffit de considérer un objet, Dieu, par exemple, qui soit, en même temps, dans notre société, recherché par la pensée logique et donné dans des représentations collectives d'un autre ordre. L'effort rationnel pour connaître Dieu semble à la fois unir le sujet pensant à Dieu et l'en éloigner. La nécessité de se conformer aux exi-

gences logiques s'oppose aux participations entre l'homme et Dieu qui ne sont pas représentables sans contradiction. La connaissance se réduit ainsi à fort peu de chose. Mais quel besoin de cette connaissance rationnelle a le fidèle qui se sent uni à son Dieu ? La conscience qu'il a de la participation de son être à l'essence divine ne lui procure-t-elle pas une certitude de foi au prix de laquelle la certitude logique sera toujours quelque chose de pâle, de froid, de presque indifférent ?

Cette expérience d'une possession intime et complète de l'objet, possession plus profonde que toutes celles dont l'activité intellectuelle peut être l'origine, fait sans doute le ressort principal des doctrines dites anti-intellectualistes. Ces doctrines reparaissent périodiquement, et à chaque réapparition elles retrouvent faveur. Car elles promettent ce que ni la science positive pure ni les autres doctrines philosophiques ne peuvent se flatter d'atteindre : le contact intime et immédiat avec l'être, par l'intuition, par la compénétration, par la communion réciproque du sujet et de l'objet, par la pleine participation, en un mot, que Plotin a décrite sous le nom d'extase. Elles montrent que la connaissance soumise aux formes logiques est impuissante à surmonter la dualité, qu'elle n'est pas une possession véritable, qu'elle demeure à la surface extérieure des choses. Or le besoin de participation reste sûrement plus impérieux et plus intense, même dans nos sociétés, que le besoin de connaître ou de se conformer aux exigences logiques. Il est plus profond, il vient de plus loin. Il était tout-puissant sans doute dans les sociétés humaines pendant les longs siècles de la préhistoire, alors que l'exigence logique était à peine sentie. Aujourd'hui encore, l'activité mentale qui, en vertu d'une participation intime, possède son objet, vit de lui et le fait vivre de soi, n'aspire à rien davantage, et trouve dans cette possession une satisfaction complète. Mais la simple connaissance conforme aux exigences logiques est toujours inachevée. Elle appelle toujours une connais-

sance qui la prolonge, et il semble que l'âme aspire à quelque chose de plus profond que la connaissance, qui l'englobe et qui l'achève.

Entre les doctrines intellectualistes et leurs adversaires, la lutte dialectique pourrait donc durer indéfiniment, avec des alternatives de victoires et de défaites. L'étude de la mentalité prélogique et mystique des sociétés inférieures permettra peut-être d'en voir la fin, en montrant que les problèmes qui les divisent sont des problèmes mal posés. Les philosophes, les psychologues et les logiciens, faute de procéder par la méthode comparative, ont tous admis un postulat commun. Ils se sont donné, comme point de départ de leurs recherches, un esprit humain toujours et partout semblable à lui-même, c'est-à-dire un type unique de sujet pensant, soumis dans ses opérations mentales à des lois psychologiques et logiques partout identiques. Les différences entre les institutions et les croyances doivent dès lors s'expliquer par l'usage plus ou moins puéril ou incorrect qui est fait des principes communs dans les diverses sociétés. L'analyse réflexive pratiquée sur lui-même par un sujet individuel doit aussi suffire à découvrir les lois de l'activité mentale, puisque tous les sujets sont supposés identiques dans leur structure intime.

Or ce postulat est incompatible avec les faits que révèle l'étude comparée de la mentalité des diverses sociétés humaines. Celle-ci nous apprend que la mentalité des sociétés inférieures est de caractère essentiellement prélogique et mystique, qu'elle est orientée autrement que la nôtre, que les représentations collectives y sont régies par la loi de participation, indifférentes, par suite, à la contradiction, et unies entre elles par des liaisons et par des préliaisons déconcertantes pour notre logique.

Elle nous éclaire aussi sur notre propre activité mentale. Elle nous conduit à reconnaître que l'unité logique du sujet pensant, qui est prise pour accordée par la plupart des philosophes, est un *desideratum*, non un fait. Même

dans notre société, les représentations et les liaisons de représentations régies par la loi de participation sont loin d'avoir disparu. Elles subsistent, plus ou moins indépendantes, plus ou moins entamées, mais indéracinables, côte à côte avec celles qui obéissent aux lois logiques. L'entendement proprement dit tend vers une unité logique, et il en proclame la nécessité. Mais, en fait, notre activité mentale est à la fois rationnelle et irrationnelle. Le prélogique et le mystique y coexistent avec le logique.

D'une part, l'exigence logique veut s'imposer à tout ce qui est représenté et pensé. D'autre part, les représentations collectives du groupe social, même quand elles sont d'un caractère nettement prélogique et mystique, tendent à se maintenir indéfiniment, comme les institutions religieuses, politiques, etc., dont elles sont les expressions, et, en un autre sens, les fondements. De là des conflits de mentalité, aussi aigus, parfois aussi tragiques, que les conflits de devoirs. Ils proviennent, eux aussi, d'une lutte entre des habitudes collectives, les unes plus anciennes, les autres plus récentes, orientées différemment, et qui se disputent la direction de l'esprit, comme des exigences morales d'origine diverse déchirent la conscience. C'est sans doute ainsi qu'il conviendrait d'expliquer les prétendus combats de la raison avec elle-même, et ce qu'il y a de réel dans ses antinomies. Et s'il est vrai que notre activité mentale est logique et prélogique à la fois, l'histoire des dogmes religieux et des systèmes philosophiques peut s'éclairer désormais d'un jour nouveau.

INDEX[1]

1. Cet index — dû à l'obligeance de Mlle Madeleine Rivet, que je prie d'agréer mes très vifs remerciements — présente écrits en *italiques* les mots empruntés à des langues étrangères; en PETITES CAPITALES les termes géographiques et les noms de peuples; en *CAPITALES ITALIQUES* les noms d'auteurs; en **petites égyptiennes** les mots soit philosophiques, soit d'usage courant.

B

N

V

W

X

Y

Z

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE

QUATRIÈME PARTIE

1951. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 22.667 IMP. N° 12.399

M


3 1158 00596 2245